© 1983 Editore Boringhieri *società per azioni*
Torino, corso Vittorio Emanuele 86
Stampato in Italia dalla litografia Silvestri di Torino Settembre 1983
CL 74-9187-5

Indice

Presentazione di Mario Vegetti 7
Avvertenza 11

Parte prima **Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele** (*Silvia Campese*)

Casa e città: i ruoli del comando

1 Famiglia e riproduzione 15
2 Natura, famiglia, città 17
3 La virtù di obbedire 25
4 La virtù di comandare 28

L'amicizia e l'amore: un'uguaglianza impossibile

5 L'amicizia tra disuguali 34
6 La città e il piacere 39
7 Eros e autorità 43
8 Il desiderio di maternità 47

Il padre re e i suoi sudditi

9 Comunità sociale e comunità politica 54
10 Amicizia, giustizia, proprietà 56
11 Monarchia e tirannide domestiche 58
12 Un'autorità femminile 62
13 La città dei fratelli 67

Appendice 71

Parte seconda **Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica** (*Giulia Sissa*)

1 La differenza sessuale *83*
2 Analogia e difetto *92*
3 Privilegio e privazione *96*
4 Legami di sperma *110*
5 Lo sperma femminile non esiste *120*
6 Il seme femminile è sangue mestruale *130*
7 Il sangue mestruale non è seme *136*
8 Forma, materia e corpo *139*

Parte terza **Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano** (*Paola Manuli*)

1 Una materia igienica *149*
2 Gli ippocratici e la malattia femminile *154*
3 Aristotele: uova sterili e partenogenesi *162*
4 Galeno: la specie femminile *171*
5 Sorano: 'nomos' e 'physis' *179*

Appendice *186*

Note *193*
Bibliografia *205*

Presentazione di Mario Vegetti

Nel campo degli studi sulla donna nell'antichità, non è più il tempo dello scandalo e delle denunce. L'uno e le altre erano stati ben motivati, a dire il vero, da un'evidenza nota da sempre, ma da sempre ricoperta e occultata dalla patina del classicismo: la radicale inferiorità della donna nelle società antiche, fondata dalla catena dei pregiudizi di una mentalità che sfiora talvolta la ginofobia. Non appena scalfito il classicismo con gli strumenti dell'antropologia sociale e della critica dell'ideologia, questa evidenza tornava a imporsi, e la figura della donna si aggiungeva, nella fenomenologia dell'esclusione sociale, a quelle dello schiavo, del barbaro, per altri versi del povero. Ma proprio l'impiego metodico di questi strumenti ha imposto di sostituire l'emozione con il lavoro dell'analisi, con l'indagine sulla funzione dei ruoli sessuali nei processi complessivi di riproduzione sociale e nelle forme di cultura che li accompagnano. Lo scarto è già visibile nella terminologia: anziché di "donna nell'antichità" (locuzione che allude alla continuità metastorica di una figura sessuale e del suo problema), sembra oggi preferibile parlare di "donna antica",[1] *centrando l'interesse sulla determinazione storica e culturale della posizione femminile all'interno, appunto, delle strutture sociali proprie dell'antichità. E questo non per negare una qualsiasi forma di continuità di problemi, e neppure per interrompere i circuiti ermeneutici della memoria (del resto, le ideologie legate ai ruoli sessuali sono forse quelle di maggiore durata storica), ma per arricchire la comprensione con apporti analitici necessari a tutti i livelli del dibattito, quello storiografico come quello attuale.*

[1] *La donna antica* è anche il titolo di un volume curato da S. C. Humphreys che apparirà in questa stessa collana e comprenderà saggi sia sugli aspetti storico-sociali sia su quelli psicologici e letterari della donna in Grecia e a Roma.

I saggi raccolti in questo volume contribuiscono a questa comprensione affrontando il problema del femminile non direttamente al livello della sua collocazione sociale, ma nell'ambito della formazione di saperi forti, come quello aristotelico e la tradizione della medicina ginecologica. In Aristotele vengono letti i lineamenti di una doppia, potente fenomenologia della riproduzione, in entrambi i versanti della quale la donna ha un ruolo strategico: la riproduzione sociale da un lato, che Silvia Campese ricostruisce attraverso i testi della Politica e dell'Etica nicomachea; la riproduzione biologica dall'altro, i cui paradigmi Giulia Sissa ricostruisce dalla Historia animalium al De generatione. La ginecologia antica, analizzata da Paola Manuli, si costituisce dal canto suo come sapere, e terapia, della patologia della riproduzione: la malattia femminile (sociale oltre che organica) è dunque anzitutto la sterilità, causa ed effetto della "sindrome isterica".

Al crocevia di questi saperi si costituisce la figura epocale della madre materia: madre, perché la donna è pensabile (e accettabile) solo come sessualità riproduttiva della famiglia e della città, come "strumento animato", quindi, delegato al prolungamento biologico e sociale del paradigma del padre cittadino; materia, perché questo ruolo la vincola a una fecondità potenziale e quindi amorfa e passiva, ma docile all'informazione maschile. Questa forma dominante di riconoscibilità del femminile mette immediatamente in opera potenti dispositivi di esclusione di qualsiasi forma di desiderio non riproduttivo, di presenza sociale non strumentale: desideri e presenze che i saperi sulla donna sono in grado di codificare come degenerazioni patologiche del corpo, della famiglia e della città. La figura della madre materia rappresenta, dunque, una vittoria strategica dei grandi saperi antichi sulle incognite del femminile: una via d'uscita del logos dalla spirale inquietudine-ginofobia che esso attiva in tutta una tradizione culturale, che va dalla Pandora esiodea alle donne zoomorfe di Semonide all'invettiva dell'Ippolito euripideo. Che non si tratti di una vittoria facile, che l'opacità del femminile continui a fare ostacolo alla penetrazione del logos, lo testimonia ancora l'ossimoro teorico di Aristotele, costretto a definire l'esistenza di questo sesso "necessaria per accidente". Ma infine di una vittoria si è trattato, l'ostacolo non ha interrotto la traiettoria del logos, anche se l'ha costretto a infittire e irrobustire il suo tessuto discorsivo. Grandi paradigmi teorici, come quello termico, che consente alla biologia aristotelica di disporre all'interno della vecchia polarità freddo/caldo una gerarchia di tutte le forme viventi, dagli insetti all'uomo, e di fondarvi l'inferiorità della femmina rispetto al maschio; una raffinata psicologia dell'accesso alla ragione, che consente ancora ad Aristotele di misurare i deficit differenziati dello schiavo, del bambino, della donna; una specularità delle forme del potere, che proietta sulla città

la naturalità della famiglia, e fa di questa uno specchio delle gerarchie del sociale; ancora, analogie più arcaiche ma tenaci, che fanno dell'apparato sessuale femminile un animale racchiuso nel corpo della donna, e che consentono di pensare quest'ultima come scissa fra la sua ordinata appartenenza a una famiglia e a una città, e un sesso che ella non controlla e che solo un medico, o un marito (spesso, grazie alla virtù terapeutica del matrimonio, un marito medico) possono ridurre alla ragione: altrettante mosse che rendono la donna controllabile dai saperi in cui si prolunga il sistema dei controlli sociali. Grazie ad esse, nella trasparenza della madre materia, la femmina della specie non fa più paura e non ispira avversione: tolta dalla scena tragica di Giocasta, Fedra, Medea, è riconsegnata alla familiarità quotidiana della commedia "borghese". Dal canto loro, i saperi sono cresciuti, grazie anche allo sforzo imposto dall'ostacolo femminile. Dalla negazione aristotelica dell'esistenza di un seme femminile alla saggia ginecologia di Sorano alla potente fenomenologia ancora aristotelica delle figure del sociale/familiare, tappe importanti risultano percorse.

Accanto a questa costatazione, ci sono tuttavia parecchie domande da porsi. La prima consiste precisamente nella natura dell'ostacolo femminile per la riflessione del quarto secolo. Non si vuole qui ricorrere a spiegazioni al tempo stesso troppo "profonde" e troppo ovvie, ai meccanismi che stanno alla radice del disagio, dell'inquietudine, della stessa ginofobia. Basterà fermarsi al livello specifico della riflessione politica e di quella biologica. Per la prima, la donna è un paradosso ideologico: quello della subordinazione di una metà della popolazione libera all'altra metà, in una società che non può pensarsi, e neppure esistere, se non come città degli uguali. Occorre esorcizzare lo spettro aborrito della tirannide, che questa subordinazione ripropone nella stessa quotidianità familiare, che l'assenza delle donne dall'agorà e dal tribunale proietta nel politico. Pensare (e far accettare) la subordinazione come naturale e non violenta, eliminare il dubbio che gli "uguali" vivano nella città e nella famiglia come gli spartiati fra gli iloti: questa, probabilmente, la domanda di fondo della riflessione politica sulla donna. E quanto alla biologia: giustificare, nel quadro di un pensiero che si fonda sull'idea di un mondo finalisticamente ordinato al meglio, il paradosso dell'imperfezione naturale di una metà intera del vivente: un'imperfezione senza la quale, tuttavia, non esisterebbe più nemmeno la vita, almeno nelle sue forme più alte, legate come sono alla riproduzione sessuata. L'onere di rispondere a questi interrogativi in forma sistematica tocca, dopo un secolo di tentativi incerti, al lavoro di Aristotele, che occupa quindi il posto centrale in questo libro.

La seconda domanda è se le vittorie di cui ho detto vadano considerate definitive, se le maglie dei grandi saperi abbiano del tutto catturato

la loro preda. Qui la risposta è ovviamente negativa: l'immaginario antico, anche quello scientifico, continuerà a venir popolato dai sinistri portenti di cui è capace la donna mestruata, da vergini irriducibili o da seduttrici lascive entrambe letali per l'uomo, da spose intriganti e delatrici. Ne sono pieni i racconti mitici, i romanzi, i trattati dei naturalisti. Può darsi che le donne stesse preferissero riconoscersi in queste figure più che nelle analisi aristoteliche o nei libri dei ginecologi, anche se conformavano alle prime la loro figura sociale, e sottoponevano il loro corpo alle pratiche dei secondi.

La terza domanda, infine, riguarda le forme in cui la natura dell'ostacolo ha determinato la costruzione dei saperi stessi, al di là dei successi e degli scacchi di cui si è parlato. Non si tratta, soltanto, della corriva disposizione di Aristotele a riconoscere tracce dell'inferiorità femminile anche là dove non è necessario, ad esempio nel numero dei denti o delle suture craniche; o dell'incapacità dei medici antichi di vedere nel loro paziente donna qualcosa più di un corpo, o spesso di un utero. Ci sono importanti effetti di alone: in questa luce si può vedere l'intera naturalizzazione della politica operata da Aristotele, oppure, al livello psicofisiologico, la perdurante incapacità di dar conto del desiderio e del piacere erotico di entrambi i sessi (che pure avevano avuto, nella forma della sublimazione, un ruolo così importante nel discorso platonico sull'anima, nel suo progetto di costruzione di un sapere vero e di una città giusta).

I saggi raccolti in questo volume avviano l'inchiesta su questi temi a un livello di analisi non superficiale e con una organicità che non ha molti precedenti. L'ostacolo femminile agisce qui di nuovo, sia pure in forma mediata, come stimolo alla crescita della riflessione storiografica ed epistemologica.

MARIO VEGETTI

Avvertenza

In generale, le opere di Aristotele sono citate secondo l'edizione dell'Accademia delle Scienze di Berlino, in 5 voll., a cura di I. Bekker (1831-36). Si sono inoltre confrontate per la *Politica* (*Pol.*) l'edizione "Belles Lettres" (ancora incompleta) a cura di J. Aubonnet (Parigi 1960-73), per l'*Etica nicomachea* (*EN*) l'edizione "Loeb" a cura di H. Rackham (Londra 1968[6]), per la *Metafisica* (*Metaph.*) l'edizione a cura di W. D. Ross (Oxford 1953[2]), per i trattati biologici – *Historia animalium* (*HA*), *De partibus animalium* (*PA*), *De generatione animalium* (*GA*) – le edizioni "Belles Lettres" a cura di P. Louis (Parigi 1964-69, 1956, 1961) e quelle "Loeb" a cura di A. L. Peck (Londra 1965-70, 1961[3], 1953[2]). La traduzione italiana dei passi citati dall'*Historia*, dal *De partibus* e dal *De generatione* è di D. Lanza e M. Vegetti, da Aristotele, *Opere biologiche* (Torino 1971).

I testi ippocratici – *De morbis mulierum* (*Mul.*), *De natura muliebri* (*Nat. mul.*), *De natura pueri* (*Nat. puer.*), *De eis quae ad virgines spectant* (*Virg.*), *De partu septimestri* (*Sept.*), *De locis in homine* (*Loc. hom.*), *Epidemie* (*Epid.*) – sono citati dall'edizione di E. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, 10 voll. (Parigi 1839-61) (richiamata con la sigla *L*). Per il *De genitura* (*Genit.*) è stata confrontata l'edizione "Belles Lettres" a cura di R. Joly (Parigi 1970). In alcuni casi, accanto al rinvio all'edizione di Littré, si è data la corrispondenza con l'edizione di C. G. Kühn, *Magni Hippocratis opera*, voll. 21-23 (Lipsia 1825-27) (sigla: *K*).

Il *De gynaeciis* (*Gyn.*) di Sorano è citato secondo l'edizione procurata per il "Corpus medicorum Graecorum" (*CMG*) da I. Ilberg (Lipsia e Berlino 1927); per la traduzione è stata confrontata l'edizione americana a cura di O. Temkin (Baltimora 1956).

Per i testi di Galeno tratti dal *De semine* (*Sem.*), dal *De locis affectis* (*Loc. aff.*), dal *De compositione medicamentorum secundum locos* (*Comp. med.*) e dal *De venereis* (*Vener.*) è stata usata l'edizione di C. G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia*, 20 voll. (Lipsia 1821-33) (sigla: *K*); per il *Commento a Epidemie II* (*Comm. Epid. II*) l'edizione *CMG* V 10.1 a cura di F. Pfaff (Lipsia e Berlino 1934); per il *De usu partium* (*Us. part.*) il riferimento è all'edizione di M. T. May, in 2 voll. (Ithaca e New York 1968).

I frammenti dei presocratici sono citati secondo l'edizione curata da H. Diels e riveduta da W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll. (Berlino 1961[10]) (sigla: *DK*).

In tutti gli altri casi, le fonti antiche sono citate secondo le edizioni indicate nel

Greek-English Lexicon di H. G. Liddell e R. Scott, riveduto da H. S. Jones, con un *Supplement* a cura di E. A. Barber (Oxford 1968). Perlopiù conformi a quelle adottate dal Liddell e Scott sono anche le abbreviazioni usate per i nomi d'autore e i titoli delle opere.

Tutti i dati relativi alle opere moderne, cui si fa riferimento nelle note con l'indicazione del nome dell'autore e la data di prima pubblicazione, si trovano raccolti nella Bibliografia alla fine del volume. Nel caso di opere di cui esiste la traduzione italiana o viene utilizzata un'edizione diversa dalla prima, la data è quella dell'edizione originale, mentre i numeri di pagina rinviano alla traduzione o all'edizione utilizzata.

Al termine del lavoro, le autrici desiderano ringraziare vivamente Sally C. Humphreys, Nicole Loraux e Diego Lanza per la lettura di questi saggi e i loro preziosi suggerimenti; Silvia Vegetti Finzi per la sua amichevole collaborazione.

S. C. - P. M. - G. S.

Parte prima

Madre materia

Donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele

(*Silvia Campese*)

Casa e città: i ruoli del comando

1. *Famiglia e riproduzione*

"Prima di tutto è necessario che si uniscano in coppie (*syndyazesthai*) gli esseri che separatamente non sono in grado di sussistere, come la femmina e il maschio al fine della riproduzione (*tēs geneseōs heneken*) (...) e chi per natura comanda e chi obbedisce (*archon physei kai archomenon*) per poter sopravvivere (*dia tēn sōtērian*)" (*Pol.* 1252 a 26-31). Questi, secondo Aristotele, sono gli elementi semplici in cui si risolve il composto città (*polis*); la loro compresenza dà luogo all'*oikos*, la famiglia, prima tappa nel processo, logico-ontologico più che "storico", di aggregazione che conduce alla città. Sottoposta all'analisi teorica, la città si è aperta, ha mostrato la pluralità di famiglie che celava al suo interno, ma queste vanno a loro volta sezionate, scomposte nelle comunità primarie, quelle di un uomo e una donna, di un padrone e uno schiavo.

Il maschio e la femmina si uniscono al di fuori di ogni dinamica di scelta (*proairesis*), perché il loro stare insieme non è che procreazione, "lasciare un altro essere simile a sé", così come fanno gli animali, le piante (1252 a 27-30). La presenza femminile ha posto la comunità (*koinōnia*) in una dimensione compiutamente biologica; l'identità tra *gynē* (donna moglie) e *thēly* (femmina) ha risolto l'*anēr* (l'uomo), il *politēs* (il cittadino) nel maschio (*arren*), chiudendo ogni spazio all'intervento della *proairesis*, funzione psicologica che struttura la prassi razionale, politica.[1] Anche la relazione tra padrone e schiavo si colloca nell'ambito della necessità. Ciò che fa di un individuo un detentore del comando (*archōn*) nella figura del padrone (*despotēs*), oppure un suddito (*archomenos*) nella figura dello schiavo (*doulos*), è il possesso o meno di una facoltà naturale, la ragione. Ma alla carenza intellettuale si accompagna un'eccedenza di vigore corporeo: soltanto all'interno di una comunanza essi produrranno quella somma algebrica che consentirà loro di sopravvivere. A entrambi, infatti, giova la stessa cosa (1252 a 34).

Anche questa comunità si organizza intorno a un fine connotato biologicamente, dal momento che la sopravvivenza è la conservazione dell'individuo. Ma questa è la valenza biologica che percorre la dimensione culturale dell'economico, che produce il bisogno e le risposte sociali che ad esso si correlano: famiglia, villaggio, città, a diversi livelli qualitativi, devono la loro genesi all'esigenza di vivere (1252 b 30). La loro organizzazione è retta in prima istanza da quella stessa categoria dell'utile (*to sympheron*) che presiede alla comunanza di padrone e schiavo. Qui si produce un'operazione essenziale: la riduzione della sopravvivenza culturale dell'individuo alla sopravvivenza biologica della specie. La sopravvivenza è *genesis*, e da questa deriva l'indiscutibile cogenza delle sue modalità, grazie alla traduzione della diversità sociale dello schiavo rispetto al cittadino nella diversità biologica di un uomo rispetto al parametro dell'uomo. La città si riproduce attraverso l'equiparazione dello schiavo a un prolungamento organico del corpo del cittadino con cui estrarre l'argento, fabbricare le spade, coltivare i cereali. Tale riproduzione ha nella teoria della schiavitù "per natura" una delle sue condizioni di funzionamento.

La figura femminile si costruisce all'interno di una lineare consequenzialità: la funzione sociale deriva dal biologico senza interventi di violenza su cui produrre un discorso normalizzatore. La donna ha un ventre capace di generare, e una generazione di individui è ciò che le richiede la città. Ma, dissimulata all'interno del biologico, l'ideologia interviene a ridurre e a catalogare. La donna è un ventre, e questo è materia opaca che "chi ha la capacità di prevedere" deve gestire, così come gestisce la corporeità dello schiavo. La città si riproduce grazie allo scrupoloso controllo che ogni marito, il tutore (*kyrios*) della biologia femminile, esercita "per natura" su questa affinché produca cittadini legittimi, nati da cittadini legittimi.

Le due comunità primarie rappresentano le due funzioni della famiglia, la riproduzione biologica ed economica della città. La donna e lo schiavo sono gli operatori di queste, che pertanto ne costituiscono il principio d'identificazione. "Per natura, dunque, differiscono la donna e lo schiavo, perché la natura non fa nulla con parsimonia come gli artigiani che fabbricano il coltello di Delfi, ma fa ogni cosa per un solo uso: ogni strumento, infatti, può svolgere perfettamente la sua funzione soltanto se serve non a parecchie, ma a una sola" (1252 b 1-5). La specificità delle due figure si delinea su uno sfondo di solidarietà strumentale, produttiva, servile. Il contributo che esse apportano alla comunità è la funzione (*ergon*) di uno strumento, di cui altri, il maschio, il padrone, l'elemento di persistenza e ordine, conosce l'uso, la norma. All'interno della seconda comunità egli si definiva esplicitamente come colui che comanda; le precisazioni circa la differenza tra donna e schiavo attestano la modalità

gerarchica inerente anche alla prima e la difficoltà di distinguere le figure se sussunte sotto la categoria dell'obbedire: "Presso i barbari la donna e lo schiavo hanno lo stesso rango. Il motivo è che tra essi non sussiste chi per natura è in grado di esercitare il comando e la comunità cui danno vita è quella di una schiava e uno schiavo" (1252 b 5-7). Il criterio della funzione, ancorando il femminile al biologico, aveva operato come fattore di differenziazione. Il criterio dell'autorità, fornendo una traduzione della funzione in termini di status commisurato a quello del cittadino capofamiglia, riporta entrambe le figure all'interno di un'assenza comune, di un disvalore. L'uguaglianza tra donna e uomo si produce come rovescio dell'autorità, nella famiglia come due schiavi.

La dinamica dell'obbedire e del comandare è tutta giocata all'interno del maschile; la donna è una presenza residuale in un discorso incentrato sul potere e sulla sua razionalità. Essa non si confronta direttamente con la città e con le regole di accesso al potere, ma la sua condizione è solo il riverbero di quella del maschio, che socialmente può moltiplicarsi in positivo (cittadino, padrone) o in negativo (straniero, schiavo). Se la sua figura è iscritta nell'ombra del cittadino, dell'uomo, è una donna, una moglie madre di cittadino; se l'uomo si rovescia nello schiavo, essa non è più donna, ma schiava. Il femminile di per sé è irrimediabilmente opaco, un grumo biologico che genera e alimenta la città in una produzione, i cui manufatti non recano traccia del produttore. Il figlio è il cittadino: non il prolungamento del ventre materno, ma il duplicato della forma paterna. Racchiusa nella privatezza della casa, la donna è nella città una "presenza" autonomamente intraducibile anche all'interno di un sistema di disvalori.[2]

2. *Natura, famiglia, città*

padrone - schiavo
uomo - donna

La naturalità delle due relazioni fondamentali è garante della naturalità delle comunità che esse promuovono, in una serie di concrezioni successive, la famiglia, il villaggio, la città: "Pertanto, la città è tale per natura, se lo sono anche le prime comunità: infatti, è il loro fine (*telos*), e la natura di una cosa è il suo fine; ciò che una cosa è, una volta terminato il suo sviluppo, questo affermiamo che è la sua natura, per esempio di un uomo, di un cavallo, di una famiglia" (1252 b 30-34). Ma la temporalità genetica si contrae bruscamente in una radicale immobilità strutturale: la famiglia non è che una tessera, un luogo nella spazialità della città: "Per natura, dunque, la città è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi; il tutto, infatti, necessariamente precede la parte: se viene meno il tutto, non vi sarà più né piede né mano se non per omonimia, come quando si parla di una mano di pietra, e tale sarà infatti la mano dopo

morta" (1253 a 19-23). L'antropologia si costruisce all'interno della dimensione costitutiva della politica. L'uomo è un animale politico (*zōon politikon*): il biologico come l'economico, la condizione di capofamiglia come quella di maschio, sono ricondotti al denominatore comune della città, dell'essere un cittadino. Si è *zōon* in quanto *politikon*: la centralità sociale della scansione cittadino/non-cittadino, il riprodursi dell'individuo in quanto membro di una comunità significano riprodursi in un discorso che ponga la città come un *primum* logico-ontologico (vedi oltre, app. § 1).

Ma se la famiglia è potenzialità di polis perché questa ne rappresenta la condizione di pensabilità, essa è anche un membro del corpo polis e al di fuori di questo subisce una perdita d'identità che è privazione di vita, come avviene alla mano di un corpo morto. La città, la cultura si descrivono come natura; attraverso il linguaggio della *physis* danno un fondamento ontologico alle loro strutture, danno a un'antropologia costruita nello spazio politico la cogenza di un'etologia. La famiglia è il luogo privilegiato per tale operazione. La valenza rigida, biologica, che si organizza al suo interno, legata alla sopravvivenza della specie e dell'individuo, facilita le procedure riduttive dell'ideologia: lo schiavo può diventare tale per natura, corpo intercambiabile con il bue (1252 b 11-12), la violenza organizzata di cui è oggetto una caccia di animali (1256 b 23-26); la donna può racchiudersi nel suo ventre, assolvendo in un'opaca subalternità a quell'unica funzione che per natura la città le richiede e le consente. La metafora organicistica, questo porsi della città come compimento della genesi della famiglia, produce una diacronia necessitata e bloccata da sempre nella fissità della specie: l'irrigidimento per natura del privato riverbera sulla comunità perfetta, griglia di lettura che intreccia nella casa le sue dinamiche di potere.

Queste sono primariamente di esclusione. Rispetto al parametro città, che si definisce alla luce della libertà e dell'uguaglianza, la casa è il luogo chiuso della disuguaglianza, in cui si dispiega una fenomenologia di marginali che l'antropologia traduce in una patologia dell'umano. Esso non è più essenzialmente la struttura funzionale garante della riproduzione biologica ed economica della città. La cooperatività della comunità, già spezzata orizzontalmente dal carattere strumentale dell'apporto di donna e schiavo, si precisa come un nitido rapporto di potere. La famiglia è ora, in primo luogo, un reticolo di *archai*, le funzioni che vi si esplicano sono quelle dell'obbedire e del comandare.

Poiché ogni cosa va in primo luogo esaminata nei suoi elementi più semplici e le parti prime e più semplici della famiglia sono il padrone e lo schiavo, lo sposo e la sposa, il padre e i figli, bisogna esaminare riguardo a queste tre relazioni quale sia la natura di ciascuna di esse e quali qualità debba avere. Si tratta dell'autorità del padrone (*despotikē*), dell'autorità dello sposo (*gamikē*) (l'unione dell'uomo e della donna non è designata da un termine preciso), e in terzo luogo dell'autorità del padre (*teknopoiētikē*), sprovvista anch'essa di una denominazione specifica. (1253 b 4-11)[3]

Spia dell'offuscarsi del criterio funzionale è la presenza del fanciullo, e della comunità gerarchica cui dà luogo con il padre. Non compresa tra le relazioni originarie e costitutive, essa è infatti derivata e transitoria, il prodotto della comunanza tra femmina e maschio, che si risolverà in una nuova comunità analoga a quella da cui è derivato. Ma l'assenza del bambino era anche l'esito obbligato di una lettura della famiglia governata dal criterio funzionale. Il figlio non ha una funzione specifica che ne richieda la presenza e che ponga in un contesto di materialità (corpo, ventre) la sua collocazione nell'obbedire. La sua presenza deriva dal funzionamento della famiglia come dispositivo cui la città ha affidato la gestione delle esclusioni fondamentali. Come la donna, come lo schiavo, il giovane è un marginale nella città, e il padre si fa garante di tale marginalità. Essa si dà un senso nella lentezza dei processi di formazione della razionalità.

Come l'anima e il corpo sono due termini distinti, così anche nell'anima troviamo due parti, quella priva di ragione e quella che la possiede, dotate entrambe di una peculiare facoltà, l'appetizione e l'intelletto. E come il corpo è generato prima dell'anima, così la parte priva di ragione precede la parte razionale. Ciò è evidente: l'impetuosità e l'intenzione, anzi il desiderio, sono presenti nei bambini appena nascono, ma il ragionamento e l'intelletto sorgono naturalmente con l'avanzare dell'età. (1334 b 16-25)[4]

La polarità del fanciullo con la città non è pertanto di funzione, ma generazionale, iscritta nella lunghezza temporale del passaggio dalla potenza all'atto. E il tempo non è socialmente vissuto come unificante, esterno, ugualitario nella sua dimensione puramente quantitativa; l'iscrizione nelle liste dei *politai*, l'"iniziazione" a cittadino, lo rende discontinuo, spezzato (vedi oltre, app. § 3). Se il bambino non ha una normatività interna in quanto è solo potenzialità di cittadino, acquista un'identità rovesciata in quanto è del cittadino l'altro da sé. Ma animale politico equivale a uomo. L'acquisizione della maturità, della funzione politica, è una rinascita biologica, oltre che una nascita per la città: è la morte della femminilità che il ventre materno ha continuato a proiettare sulla propria creatura. Il referente generazionale dell'esclusione è socialmente ricondotto alla polarità naturale per eccellenza, il maschile e il femminile. La confisca della razionalità a favore del maschio pone il fanciullo dall'altra parte del *logos*, nella materialità. Anche lo schiavo è l'opposto del *logos*: la sua diversità sociale assume la valenza femminile di una specificità biologica. Ma la donna è schiava se il maschio è schiavo. Le immagini paradigmatiche dell'anomalia biologica e della difformità di status si

ricoprono e si scindono in un gioco di rinvii, per esplicitare e al contempo riprodurre la scansione tautologica del comandare e dell'essere comandato.

La famiglia è anche un dispositivo d'inclusione. L'accesso al potere che vi acquisisce il capofamiglia è l'accesso alla gestione della *politeia*. La sua superiorità rispetto alla teratologia che si dispiega nel privato è autoevidente: la comunità politica è "per natura" la comunità di tutti coloro che si definiscono come non-schiavi, non-donne, non-fanciulli. In ciò che non sono sta la loro uguaglianza. Lo spazio politico, nella sua astrattezza, è in grado di produrla, in un radicale rovesciamento (vedi oltre, app. § 1). In quanto capifamiglia i cittadini partecipano della disuguaglianza della materialità del privato, data la disparità dei propri possessi; solo all'interno delle categorie giuridiche, astratte in cui la città legge la loro disuguaglianza rispetto a chi è nella casa, ma fuori della città, ricuperano un'unità: in quanto padroni, tutori (*kyrioi*).

L'opzione per una lettura della famiglia secondo la categoria dell'*archē* affondata nella cogenza della biologia, non ne fa soltanto il luogo di esclusione e, *per differentiam*, d'inclusione nell'*archē* politica, ma il paradigma e la matrice di ogni *archē* legittima. Le comunità verticali che vi si costituiscono non sono solo comunità di emarginazione, condizione di possibilità di una comunità orizzontale radicalmente altra. Esse sono anche e soprattutto comunità politiche. La città, aprendosi, aveva mostrato le case che la popolavano e l'alimentavano. Ora la casa materiale è deperita; nella sua assenza è subentrata una casa compiutamente ideologica che, aprendosi a sua volta, si rivela popolata di città. Specchio fedele, le *politeiai* buone vi si riflettono e ritornano a sé, al termine di un itinerario che consegna loro uno statuto ontologico.

All'origine di tale percorso teorico sta l'esigenza d'iscrivere definitivamente nell'ordine naturale il potere del padrone, ma ciò si rivela soltanto un'articolazione all'interno di un progetto di fondazione dell'autorità in quanto tale e delle forme di autorità nella loro peculiarità: "In ogni insieme composto di più parti, continue o discrete, ma costituenti un qualcosa di comune, si manifesta sempre chi comanda e chi obbedisce" (1254 a 28-31). La frattura del potere percorre tutti gli esseri viventi, dilatandosi in quelli che non hanno vita, ma si condensa emblematicamente nell'animale: "L'animale è in primo luogo composto di anima (*psychē*) e di corpo (*sōma*), dei quali per natura l'una comanda e l'altro obbedisce" (1254 a 34-36). La metafora organicistica interviene ancora a produrre un contesto di normatività invariante, ma l'operazione in cui s'inserisce la modella in una scansione di autorità non pertinente all'analisi biopsicologica.[5] Anima e corpo non trovano in quest'ultima una disposizione lungo l'asse della polarità, ma, in un rapporto di complementarità, l'anima è una pluralità di funzioni che hanno nel corpo il loro referente.

La stessa ottica funzionale presiede alla stratificazione interna all'anima, che segue pertanto una modalità cooperativa più che una logica di valorizzazione e di gerarchia. Nella *Politica* la psicologia diviene un ambito in cui la città proietta e garantisce i propri rapporti di potere. Come nella *Repubblica* di Platone, anche qui l'anima si affolla di individui, figure di un'antropologia iscritta nelle scansioni del comandare e dell'obbedire: "È dunque possibile (...) individuare primariamente nell'animale l'autorità del padrone e quella politica, perché l'anima comanda sul corpo come un padrone e l'intelletto (*nous*) comanda sull'appetizione (*orexis*) come un uomo politico o un re" (1254 b 2-6). La dislocazione aristotelica della funzione manuale al di fuori della città e la sua tendenziale riduzione alla categoria della schiavitù conducono al ricupero della frattura platonica tra anima e corpo, ricupero che ne implica tuttavia un uso sensibilmente modificato. Allo schema tripartito che collocava nell'anima, e quindi nella polis, l'attività produttiva e i suoi operatori, si sostituisce la bipartizione intelletto/appetizione; questa poggia sulla polarità anima/corpo, che è la traduzione biologica della *despotikē* sottesa alla comunità politica.[6]

L'operazione non ha una semplice valenza chirurgica. Ad Aristotele non interessa leggere nelle partizioni della psicologia la modalità gerarchica che la divisione del lavoro riveste nella città buona; la posta in gioco è quella di legittimare e diversificare le forme di potere, all'interno di una gerarchia ancorata all'ontologia dei sottoposti. L'intelletto si duplica allora in un uomo politico e in un re, e l'appetizione in un cittadino e in un suddito. La tipologia politica si ricopre di una tipologia sociale radicalmente diversa da quella platonica, perché il nesso intelletto/appetizione adombra la polarità del maschile e del femminile: "La relazione che sussiste tra il maschio e la femmina è per natura quella di chi è migliore verso chi è peggiore, di chi comanda verso chi è comandato" (1254 b 13-15).

La metafora dell'anima allude a una doppia struttura di potere, la famiglia e la città, ma "per natura la città è anteriore alla famiglia": la comunità politica promuove la catena dei rispecchiamenti, dilatando la propria immagine nella dimensione privata come in quella psicologica. Il fatto che alla relazione intelletto/appetizione non corrisponda immediatamente un'autorità familiare, ma un'autorità politica (*politikē*, *basilikē*) mostra come l'oggetto primario dell'analisi aristotelica sia la fondazione delle *politeiai*. Il corrispondente familiare, tuttavia, è necessario sia per confermare la casa come sede delle relazioni di esclusione, e prioritariamente della *despotikē*, sia per legittimarlo in quanto matrice di naturalità per tutte le forme di potere. Ma la duplicazione dell'appetizione in cittadino e suddito ha con il femminile un rapporto di omologia

Casa → matrice della despotike' e di naturalita'
per tutti i rapporti di potere.

fortemente aporetico. La comunità tra i sessi, stretta nella polarità meglio/peggio, ne condivide la logica d'irreversibilità dei ruoli. *Gamikē*, *basilikē* e *orexis* si pongono su una linea di contiguità: "È evidente quanto sia naturale e utile per il corpo obbedire all'anima e per la parte affettiva obbedire all'intelletto e alla parte dotata di ragione, e quanto sia a tutti nociva l'uguaglianza o l'inversione dei rapporti" (1254 b 6-9). Disomogenea a questo schema appare l'autorità politica; la sua dinamica di comando e di obbedienza non è leggibile nel linguaggio di una metafora psicologica costruita in funzione di un'antropologia e di un'architettura di potere gerarchicamente statiche. Né l'autorità politica può essere facilmente ricondotta entro le pareti della casa, dove funziona il meccanismo dell'esclusione e della disuguaglianza. Ma la città si pone al termine della genesi della famiglia e qui tutte le *politeiai* buone devono rinvenire il loro germe, il loro modello naturale. Anche i cittadini liberi e uguali cercano nella famiglia una fisionomia nota in cui rispecchiare i loro tratti, costruiti nella cultura, per riappropriarseli radicati nella natura. L'operazione è quanto mai contraddittoria e sviante. Tra la privatezza della casa e la dimensione politica il rapporto è di discontinuità e rovesciamento: l'uguaglianza astratta dello spazio politico copre la disuguaglianza materiale delle case e il groviglio di discrepanze di status che esse racchiudono.

Neppure la fondazione dell'autorità padronale, d'altronde, è lineare. La psicologia della *Politica*, istituendo la relazione polare corpo/anima e ponendo quest'ultima dalla parte dell'animale politico, costruisce simultaneamente gli "altri animali" e lo schiavo come non-anima, come corpo. Il mondo biologico si popola di specie che intrattengono i rapporti gerarchici costruiti dalla città: agli animali domestici, la cui natura è migliore di quella dei selvaggi, conviene sottoporsi all'autorità dell'uomo per conseguire la loro sopravvivenza (1254 b 10-13). La dislocazione della difformità sociale nel contesto biopsicologico, la riduzione dello schiavo ad animale ha trasformato l'animale in schiavo, stringendo la relazione tra specie diverse nelle maglie culturali della *despotikē*.

Il paradigma della *despotikē* riverbera anche sulle altre comunità che l'uomo costruisce. La fondazione teorica del potere ha lasciato sullo sfondo la categoria di comunità che si organizzava intorno alla modalità cooperativa, al fine (riproduzione, sopravvivenza) che ne legava i componenti. L'opzione per la metafora organicistica produce i noti effetti di coesione, di dipendenza, accentuati dal nucleo di autorità che viene posto come sua costante. Ma il rapporto tutto/parti si contrae in una polarità: l'organismo – città, famiglia – si dicotomizza in anima/corpo, intelletto/appetizione, mantenendo la carica limitativa che inerisce all'appartenere a una totalità. Paradigmatica è pertanto la comunità limite di padrone e schiavo, che risolve la collaborazione in vista dell'utile nella strumentalità di un oggetto rispetto a chi ne detiene la proprietà e l'uso. Il punto di vista del potere tende ancora una volta a costruire il femminile nello spazio proiettato dalla condizione servile.

> In base a queste considerazioni è evidente che l'autorità del padrone e quella politica non sono la stessa cosa e che le diverse forme di autorità non sono identiche tra loro, come alcuni sostengono: l'una si esercita su individui liberi per natura, l'altra su schiavi. Inoltre, l'amministrazione della famiglia è una monarchia (ogni casa, infatti, è governata monarchicamente), mentre l'autorità politica si esercita su individui liberi e uguali. Pertanto, il padrone non è tale in virtù di una scienza, ma della sua condizione naturale, così come lo sono lo schiavo e il libero. (1255 b 16-23)

Filtrate attraverso il sistema di specchi della famiglia e dell'anima, le forme di autorità appaiono nitide e inconfondibili; un'ontologia dei sottoposti le garantisce, le diversifica, le dispone secondo un criterio di valore. "Vi sono molte specie di comandanti e di comandati, ma l'autorità migliore è quella che si esercita sui migliori, per esempio su un uomo piuttosto che su una bestia" (1254 a 24-26). L'appetizione non è il corpo, la donna non è lo schiavo, né il figlio e la donna sono cittadini, ma sudditi: l'intreccio delle contraddizioni è evidente. La duplicazione politica dell'appetizione si è sciolta in maniera coerente all'immodificabilità dei ruoli da essa implicata, ma la consequenzialità appetizione-autorità monarchica-donna è ora turbata da una duplicazione nel sociale: il suddito si riconosce sia nella donna che nel fanciullo. Effettivamente la famiglia è governata monarchicamente, perché il capofamiglia è tutore di entrambi, precludendo ogni alternanza dei ruoli, ed entrambi hanno la condizione di liberi, caratteristiche coerenti alla figura del suddito. Ma la linearità delle omologie in cui l'autorità monarchica appare ora strutturarsi rispetto alle coordinate storiche della famiglia, e il corretto riassorbimento che essa ha fatto dell'appetizione, hanno richiesto un sensibile costo teorico. L'appetizione è membro di due polarità sociali, ma soprattutto l'autorità politica non ha più identità né nella casa né nell'anima.

Il paradosso di un *archomenos* che fonda un'*archē* di cui egli sarà l'*archōn* non si costruisce nella casa; la discontinuità tra spazio privato e politico si traduce nella continuità dell'esercizio del potere. La famiglia è iscritta in un'antropologia e in una psicologia non ugualitarie, che non possono fondare una relazione di uguaglianza. Tuttavia, direttamente o per rovesciamento, le forme di autorità si sono definite nella casa nella loro peculiarità. Lo status dei sottoposti ne costituisce il referente: esso contrappone lo schiavo alla donna e al fanciullo – i liberi (*eleutheroi*) – e tutti quanti al capofamiglia, colui che è uguale (*isos*), cittadino. Nel radicamento sociale, nell'essere parte del vissuto del cittadino sta la cogenza di natura.

Aristotele non rinuncia al suo tentativo di aprire nel luogo della libertà uno spazio per l'uguaglianza e di scorporare le figure della donna e

del fanciullo: "Tre, dunque, sono le parti dell'amministrazione familiare: l'una riguarda l'autorità del padrone (e di questa si è già parlato), l'altra riguarda quella del padre e la terza quella del marito. L'autorità che si esercita sulla moglie e sui figli concerne individui parimenti liberi, ma non è identica perché nei confronti della moglie si tratta dell'autorità politica e nei confronti dei figli di quella regale" (1259 a 37 - b 1). La corrispondenza tra autorità politica e autorità maritale viene ora affermata direttamente, senza la mediazione dell'appetizione. Le tensioni teoriche si spostano definitivamente dal nesso autorità politica/appetizione a quello che connette le immagini della donna e del cittadino. La polarità meglio/peggio continua a costruire il femminile all'interno di un disvalore ontologico: "Il maschio è per natura più adatto al comando della femmina, tranne le eccezioni contro natura, come chi è più anziano e più maturo (*teleion*) lo è più di chi è giovane e immaturo (*atelous*)" (1259 b 1-4). La donna si rovescia nuovamente nel fanciullo; lo stesso arco semantico racchiude ciò che è migliore e ciò che è compiuto, contrapponendoli a ciò che è peggiore, incompiuto. E questa connotazione negativa inerisce ai sudditi di una monarchia, dal momento che "ogni famiglia è governata dall'autorità del più anziano" (1252 b 20-21). L'introduzione del femminile all'interno della dinamica del comandare e dell'obbedire ne inceppa irrimediabilmente il meccanismo:

> Dove sussiste l'autorità politica, generalmente vi è alternanza dei governanti e governati (si ritiene, infatti, che i cittadini siano uguali per natura e non differiscano in nulla); tuttavia, chi è al potere, mentre gli altri sono comandati, cerca di differenziarsi da questi nell'immagine esteriore, nel linguaggio, nei simboli onorifici, come testimoniano le parole di Amasi sul lavapiedi. Questo è il tipo di relazione che sempre ha il maschio con la femmina. (1259 b 4-10)[7]

L'autorità politica, a contatto con l'alterità femminile, ha assunto la logica scissa di una potenzialità che mai avrà attualizzazione e di un'attualizzazione che mai ha conosciuto potenzialità. Il cittadino attivo non è stato passivo e viceversa; la comunanza di uguaglianza che legittima e organizza il meccanismo dinamico, presiede ora a uno schema statico e polare. L'eterogeneità della donna rispetto alla politica ne fa il cittadino di una città, i cui lineamenti sconfinano in quelli del regno. Amasi, il maschio, non ha l'autorità politica, ma monarchica; metaforicamente frammista di divino, essa produce la polarità che istituisce il suddito, la donna. Ma nel *teras* (mostro) politico si modellano soprattutto i tratti del privato, della famiglia, le sue cadenze di disuguaglianza e di esclusione: come il *teras* donna promuove nel biologico una riproduzione che è degradazione della forma dell'uomo, della specie, così genera una *politeia* patologica che è la contraffazione della città maschile.

3. *La virtù di obbedire*

La rete dei rinvii in cui si definisce il potere si arricchisce ora di una coloritura etica; il buon capofamiglia non è tanto l'amministratore di un patrimonio inanimato, quanto colui che gestisce una pluralità di esseri viventi connotati dalla virtù, dall'*aretē* (1259 b 18-21). Ma l'*aretē* è incrinata da una tensione semantica e in questa crepa s'installano le ricorrenti aporie del potere: "In primo luogo, si potrebbe porre il problema se lo schiavo, oltre all'abilità richiesta dalla sua funzione di strumento e di servitore, abbia qualche virtù più degna di onore come la temperanza, il coraggio, la giustizia e altre analoghe, oppure se abbia solo le qualità fisiche inerenti al suo ruolo" (1259 b 21-26). Il paradosso dello schiavo che è strumento, corpo, che non è l'uomo pur essendo un uomo, si è spostato all'interno della doppia nozione di virtù: efficacia dell'agire di un qualunque soggetto – aratro, occhio, animale – e *habitus* etico peculiare dell'animale politico.[8] La contrapposizione libero/schiavo è debole e inadeguata: "Il problema è pressoché identico in relazione alla donna e al fanciullo: hanno anch'essi delle virtù proprie e la donna deve essere temperante, coraggiosa, giusta e il fanciullo può essere definito intemperante e temperante oppure no?" (1259 b 28-32). La questione va correttamente posta all'interno della scansione del potere e dei privilegi con cui chi comanda si tutela (*logos*, *kalokagathia*). La polarità ontologica del comandare e dell'obbedire introduce la polarità ontologica nella virtù stessa: "Se entrambi dovessero partecipare della virtù perfetta, perché l'uno dovrebbe comandare e l'altro obbedire in tutto e per tutto? Essi, dunque, non possono differire secondo un criterio quantitativo, perché tra il comandare e l'obbedire vi è una differenza specifica, che non sussiste nella differenza secondo il più e il meno" (1259 b 34-38).

Il modello unitario di virtù presente nell'*Etica nicomachea* è dunque sottoposto a un processo dicotomico. Il contesto della casa lo impone, perché la pluralità di marginali che la popola non può essere letta da un paradigma costruito per il cittadino. Le virtù del comandante e del comandato sono due specie del genere virtù, specie connotate dagli effetti di valorizzazione che sempre il potere promuove. Sarebbe "sorprendente" se un termine fosse escluso dalla dimensione etica: giustizia (*dikaiosynē*) e temperanza (*sōphrosynē*) rientrano nei presupposti sia del buon comandare che del buon obbedire (1259 b 38, 1260 a 1). Ma questo modello appare più omogeneo alla dinamica dell'autorità politica che alla radicale difformità della subalternità familiare. La ricchezza delle virtù costruite nella città s'impoverisce bruscamente, se riportata al chiuso della casa. Alla donna, al fanciullo, allo schiavo si richiede un'unica *performance*

etica iscritta nella loro materialità: la temperanza (*sōphrosynē*).[9] Il cattivo *archomenos*, infatti, s'identifica con l'intemperante (*akolastos*), con lo svogliato (*deilos*) che si sottrae ai suoi doveri (1260 a 1-2). La giustizia, affiancata alla modalità del comandare, è lasciata cadere quando si parla di chi obbedisce. La figura che s'impone è quella dello schiavo cui svogliatezza e intemperanza impedirebbero di assolvere al proprio *ergon* o funzione (1260 a 35-36). La temperanza è condizione di possibilità della "virtù del servizio" e riporta la virtù "umana" dell'*habitus* all'interno della virtù funzionale dell'animale, dello strumento. Anche per il fanciullo il problema dell'accesso alla virtù è il problema dell'essere temperante, seppure egli non abbia un preciso *ergon* (biologico o economico) cui assolvere nella casa. Le funzioni particolari, infatti, si sono risolte in un'unica funzione, uniforme e unificante, quella di obbedire, e la temperanza è la virtù comune in quanto tecnica efficace dell'obbedienza. E ancora una volta i lineamenti dei sottoposti si sono confusi all'interno della loro incommensurabilità con il paradigma del cittadino capofamiglia.

Per ricuperare la specificità delle forme di autorità familiari e garantire la specificità delle virtù relative, Aristotele torna a ricorrere alla metafora dell'anima:

> In questa sono presenti chi comanda e chi è comandato e ognuno ha una virtù specifica, peculiare cioè alla parte dotata di ragione e a quella che ne è priva. La situazione è analoga per gli altri esseri, e quindi, nella maggior parte dei casi, vi è chi per natura comanda e chi è comandato. Diversi sono i modi di comandare del libero allo schiavo, del marito alla moglie, dell'adulto al fanciullo; in tutti sono presenti le parti dell'anima, ma non allo stesso modo: lo schiavo è del tutto sprovvisto della facoltà deliberativa, la donna la possiede, ma priva di capacità decisionale (*akyron*), e nel fanciullo è presente, ma ancora incompiuta. (1260 a 5-14)

Momento emblematico della razionalità è qui la deliberazione (*bouleusis*): il maschio libero, adulto, cittadino è colui che nei contratti, nei tribunali, nella *Boulē* soppesa il pro e il contro, dando luogo alla decisione oculata e operativa. Il depauperarsi della deliberazione nel suo aderire alle fisionomie dei sottoposti traduce nel linguaggio della psicologia la loro esclusione dai luoghi in cui la deliberazione si produce. Al padrone non viene delegata una semplice gestione giuridica dello schiavo proprietà, ma anche quella della parte dell'anima cui pertiene la funzione di gestire. Ed essa è ampiamente difettosa sia nel fanciullo che nella donna; il *kyrios* li espropria, oltre che della loro autonomia, anche della stessa integrità psichica. La specie nella casa è perfettamente adattata all'ambiente: non presenta nulla di "vano" rispetto alla funzione che deve espletare. E questa impone di eseguire e non di decidere, di obbedire e non di comandare, perché la deliberazione e la decisione rinviano allo

spazio aperto in cui l'uomo agisce come cittadino e come capofamiglia. Rispetto all'operatore razionale della prassi, lo schiavo, il fanciullo, la donna sono l'appetizione, disponendosi secondo la ricorrente polarità dell'obbedire. Lo schiavo è stato cooptato nell'anima per consentirgli l'accesso alla virtù, mentre l'incompiutezza e l'incapacità ipotecano pesantemente l'anima dei liberi. Insieme si aggirano nella caoticità delle passioni, nell'indeterminatezza di un'appetizione cui solo il capofamiglia saprà dare uno sbocco efficace, sottoponendola alle ordinate procedure della deliberazione politica.

L'aver attribuito un'anima allo schiavo ha rimesso in gioco gli instabili equilibri gerarchici precedentemente costruiti, rendendo inevitabile una riqualificazione psicologica dei liberi. La loro partecipazione al livello superiore, razionale, costituisce infatti il nuovo criterio di differenziazione. Ma l'operazione è inevitabilmente aporetica. La razionalità si è rivelata atrofica, una volta attribuita ai sottoposti: contraddizione interna a un discorso che ne postula l'assenza, si è ripiegata su sé stessa, non avendo né proprietà né decreti da gestire. La donna vede riproporsi il paradosso del cittadino la cui potenzialità è attualità: un'opposizione semantica lega i termini *bouleutikon* e *akyron*,[10] suggerendo la presenza di una vana *dynamis* che mai avrà realizzazione.

Il femminile si costituisce nel luogo di una privazione e di un esproprio. La carenza di capacità deliberativa è la carenza di capacità politico-giuridica; esse fondano la valorizzazione del *kyrios* e ne istituiscono ontologicamente la presenza. Ed egli, depositario del *logos*, gestirà la deliberazione come le proprietà, come la stessa corporeità biologica della donna. La femmina è infatti caratterizzata da un'impotenza: la sua natura fredda le impedisce di "cuocere" il sangue, trasformandolo in sperma. In questo inesauribile magazzino ideologico, l'uomo ha ora attinto la fruizione del calore, che sapientemente amministra nella sua *oikonomia* riproduttiva. La riproduzione (*genesis*) segue le scansioni del comandare e dell'essere comandato perché, "logicamente", "il maschio fornisce la forma (*eidos*) e il principio del mutamento (*archē tēs kinesēos*) e la femmina il corpo (*sōma*) e la materia (*hylē*)" (*GA* 729 a 9-11). Nel rigore della teoria delle cause si gioca e si sanziona la subalternità del femminile che, come lo schiavo, è corpo, non anima, è materia, sangue mestruale. Figura residuale nel discorso sulla riproduzione della *politeia*, la donna è un'immagine recessiva in un discorso in cui la riproduzione è riproduzione di cittadini. Produttrice di materia, di mestruo, è a sua volta il prodotto di una materialità che tende oscuramente a sottrarsi all'autorevolezza della forma maschile: tale facoltà di resistenza provoca la degenerazione della forma del capofamiglia nel suo opposto, il *teras* donna.

La riproduzione è un nodo essenziale di quella tensione materia/ra-

zionalità che percorre il reale e si traduce nella contrapposizione sessuata donna/uomo. La vertenza viene risolta biologicamente, come socialmente, con un atto di forza: il maschio, il principio del mutamento, deve dominare sulla femmina, deve esercitare quella giusta *archē* che il *logos* biologico e quello giuridico codificano e riproducono. Le orazioni rivelano quanto poco importi alla città la prevaricazione sulla donna. Nell'orazione *Sull'uccisione di Eratostene* (32-33) Lisia sottolinea la diversa rilevanza che hanno i reati di violenza carnale e di adulterio, in quanto sono saldati l'una con l'ammenda e l'altro con la morte. Ciò che interessa la città non è l'offesa fatta a un individuo che non compare in quanto soggetto giuridico, ma la possibilità che per suo tramite venga incrinata la purezza della filiazione legittima. L'*oikonomikos*, pertanto, può uccidere il seduttore colto in flagrante con la propria sposa, ma si riterrà pago se un indennizzo in denaro gli verrà versato da chi le ha fatto violenza.

4. *La virtù di comandare*

La gerarchia psicologica, che è anche gerarchia di virtù, mostra limpidamente qual è l'operatore che ne ha promosso la costruzione, la funzione. I giochi divengono scoperti, rovesciando tutte le catene consequenziali: la donna, il fanciullo, lo schiavo hanno poca virtù perché la loro funzione ne richiede poca e non hanno una razionalità piena perché non ne abbisognano. Afferma Aristotele:

> Necessariamente la situazione è analoga riguardo alle virtù etiche perché tutti vi debbono partecipare, ma non allo stesso modo: solo quanto a ciascuno è necessario per svolgere la propria funzione. Pertanto, chi comanda deve possedere la virtù nella sua compiutezza (la sua, infatti, è la funzione compiuta dell'architetto e la ragione è come un architetto), mentre gli altri ne debbono possedere solo quanto conviene loro. È evidente, dunque, che la virtù etica è prerogativa di tutti quelli di cui si è parlato, ma che non sono identiche la temperanza dell'uomo e della donna, né il coraggio e la giustizia, come invece pensava Socrate, ma che l'uno è il coraggio di chi comanda e l'altro di chi obbedisce; e lo stesso criterio vale anche per le altre virtù. (*Pol.* 1260 a 14-24)

Il padrone, dunque, non comanda perché ha la capacità di prevedere, ma perché comanda, e lo schiavo è carente di razionalità perché è uno schiavo. Il discorso diviene trasparente, svelando senza mediazioni la materialità della rete metaforica pazientemente intessuta. I termini chiave "quantità" e "funzione" delimitano uno spazio semantico che rinvia privilegiatamente allo schiavo, strumento di una produzione che media tra la natura e le esigenze del capofamiglia. La quantitatività

inerente all'economia, tuttavia, è posta all'interno della categoria di un uso che la delimita drasticamente e che ha una forte connotazione positiva nel sistema dei valori (1257 a 5 sgg.). Lo schiavo è infatti un *organon praktikon* (1254 a 17), una proprietà da amministrare; la valenza dinamica, cumulativa dell'economico si è bloccata nell'immobilità di una categoria giuridica. Il rapporto padrone/schiavo, pertanto, è quello di comandante/comandato, una questione di potere più che di acquisizione, conformemente alle logiche riduttive dell'amministrazione e dello status.

L'*ergon* costitutivo è quello di comandare in quanto funzione dell'uomo, dell'animale politico, che si riveste delle valorizzazioni del *logos* e della "virtù compiuta". L'uomo, infatti, è anima, la sua attività consiste nell'esercizio del *logos* stesso (*EN* 1098 a 3) e, microcosmo della famiglia virtuosa, nella gestione di un'appetizione che, pur non possedendo la razionalità in senso pieno, obbedisce docilmente al suo *kyrios* padre, al *logos* (1103 a 3). L'antropologia si costruisce nella metafora del buon citaredo che bene esplica la sua funzione; così l'uomo dà luogo a una buona pratica dell'anima perché esplicata al livello della virtù (1098 a 7-18). È una prassi efficace: la deliberazione cessa di soppesare il pro e il contro ed emette una decisione autorevole e imperativa quanto quella dei re omerici che "annunciavano al popolo le loro decisioni" (1113 a 5-8). La natura non ha fatto nulla invano; l'uomo sa tradurre la potenza in atto, sublimare le sue *performances* nella virtù: nella metafora dell'occhio ha una vista perfetta, in quella del cavallo eccelle nella corsa e nell'affrontare il nemico (1106 a 15-21). Anche lo schiavo possiede la virtù della funzione, anch'egli può dar luogo a una "virtù compiuta", facendo sì che le spole tessano efficacemente e i plettri facciano compiutamente risuonare la cetra (*Pol.* 1253 b 37-38). Ma le sue iniziative, per quanto riuscite, s'iscrivono nell'anonimato di chi non possiede né felicità né vera vita (*EN* 1177 a 8-9). La vita non è una pratica di mani, di corpo, ma di deliberazione e d'intelletto; non significa fabbricare, ma agire: attivi sono i politici e quelli che con il loro pensiero dirigono le azioni degli altri.[11]

L'uomo, dunque, è il cittadino; la funzione costruisce l'antropologia, delegando polarmente allo schiavo la pratica delle mani e all'uomo quella del *logos* e dei *logoi* in quanto strumenti operativi di una produzione di decreti e di norme. Questa è la funzione, altra da quelle dell'occhio e del cavallo; la virtù del cittadino è unica e paradigmatica, al di là delle metafore in cui ama moltiplicarsi. Essa è per eccellenza la *phronēsis*, la saggezza pratica che è perfezione del *logistikon*. Connessa allo spazio politico e alle sue procedure permeate di razionalità e di efficacia, è la corretta indagine sui mezzi per perseguire il fine e produce la buona decisione, accompagnata da *logos* e *dianoia*.[12]

La *theōria* del saggio appare però compromessa con la logica del

successo che si rappresenta nell'*agora*, con una categoria dell'utile corporativa che fa della saggezza una pura questione di sopravvivenza: "si definiscono saggi anche alcuni animali, quelli che appaiono dotati della capacità di provvedere alla propria vita" (1141 a 27-28). La *phronēsis* è di per sé sconfinante nella *deinotēs*, l'accortezza, facoltà priva di connotazione etica che può prestarsi alle operazioni della *panourgia*, della scaltrezza (1144 a 26 sgg.). L'eticità perviene al saggio "dall'esterno": il chiarore razionale della sua anima diviene un chiarore di virtù se egli è già virtuoso, se sottomette la sua prassi efficace a un fine buono. La delineazione del fine si gioca nell'*orektikon*, partizione liminare dell'anima, zona di penombra popolata dai volti degli esclusi dalla città. Si tratta di riprodurre ancora una volta il teatro deliberativo:[13] il cittadino istituirà il tribunale, il consiglio delle proprie passioni, ne misurerà l'eccesso e il difetto, emetterà infine una sentenza, un decreto, improntati all'antico canone della medietà (1106 b 8 sgg.).

La virtù etica consiste in questa "disposizione condizionante la decisione", in questa pratica politica delle pulsioni, in quest'uso razionale dell'appetizione. La figura del saggio, il cittadino per eccellenza, Pericle, ricopre l'intero spazio della virtù; egli possiede la norma della prassi virtuosa e, detentore dell'efficace scelta dei mezzi, sa dare alla metretica la necessaria operatività. La luminosità della ragione rende possibile la virtù compiuta: questa, infatti, è inseparabile dall'*orthos logos* e la correttezza intorno a "tali cose" non è che *phronēsis* (1144 b 25 sgg.). Ma la deliberazione instaura con gli appetiti una rappresentazione ambigua, perché in gran parte consumata altrove. Nel gioco linguistico *ethos/ēthos* (1103 a 17-18) si racchiude la logica differenziale della virtù etica; essa affonda nella ripetitività di azioni eteronome perché compiute da chi non ha ancora né ragione né facoltà di scelta. "Non sono di poca rilevanza le abitudini acquisite nell'infanzia; ne hanno invece molta, direi che sono decisive" (1103 b 23-25). E il meccanismo è sorretto da un automatismo cumulativo che, se scorrettamente innestato, conduce a un inarrestabile accumulo di malvagità (1114 b 30 sgg.). I sintomi dell'aggravarsi della malattia dell'anima non vengono neppure più registrati, ma intanto è precluso per sempre l'esplicarsi della *phronēsis*, perché la temperanza salvaguarda la saggezza e a tale ufficio deve il suo nome (1140 b 12-20).

Nell'anima, dunque, si assegna anzitempo una posta essenziale con una procedura modellata sugli schemi della famiglia. Il soggetto etico non è l'uomo, il microcosmo di una città in cui si confrontano passioni tra cui egli sceglierà quella mediana. È il bambino: chi possiede il *logos* è fuori di lui, è il capofamiglia che, portavoce della *phronesis* della città, eserciterà sul figlio *pathos* la sua decisione intrinsecamente manipolatrice. La *phronēsis* interviene a gestire il meccanismo dall'interno quando questo si è già sostanzialmente strutturato, dal momento che la sua acquisizione si muove sui tempi lunghi propri dell'esperienza (1142 a 12 sgg.). E tuttavia essa sola consente di trasformare le disposizioni naturali o indotte in virtù vera, grazie all'interiorizzazione consapevole della norma della medietà, alla correlazione intenzionale dei mezzi ai fini.

Se il rapporto tra virtù etica e saggezza pratica va correttamente posto in termini di concomitanza e indissociabilità per evitare di cadere nelle tautologie della genesi, s'impone allora la figura dell'*archōn* quale elemento sintetico e totalizzante. "La *phronēsis* è l'unica virtù peculiare di chi comanda" (*Pol.* 1277 b 25-26) e le funzioni deliberativa e giudiziaria vanno affidate agli anziani "perché, secondo natura, ai più giovani inerisce la forza e ai più anziani la saggezza" (1329 a 14-16). L'uomo diviene una città quando gestisce i meccanismi della città; la *phronēsis* legittima l'accesso al potere, ma si risolve, in ultima istanza, nell'esercizio del potere stesso. La funzione dell'uomo è quella di comandare; la condizione dell'obbedire, anche se connotata in senso dinamico all'interno dell'uguaglianza, ne fa un'altra specie d'individuo: la sua virtù differisce specificamente. L'esclusione dal potere politico è esclusione dalla *phronesis* e pertanto preclude il possesso della virtù compiuta, lasciando una virtù residuale che non è effettiva virtù, conformemente ai rapporti polari propri dell'essere comandato.

Paradigmatiche appaiono le figure della donna, del fanciullo, dello schiavo in quanto condensazione metafisica dell'obbedienza: "Poiché il fanciullo è un essere imperfetto, è evidente che la sua virtù non si rapporta a lui stesso, ma al suo fine e a colui che lo guida. Parimenti la virtù dello schiavo si rapporta al padrone" (1260 a 31-33). La condizione prepolitica appare affondata nella dimensione della negatività, terreno di manovra per forze oscure in quanto non ancora sottoposte al filtro codificatore della deliberazione. Una vita da schiavo è asservimento al piacere, all'esteriorità (*EN* 1095 b 14-22); speculare all'autosufficienza dell'uomo, è la dislocazione nel vissuto dell'antinomia giuridico-sociale. Il fanciullo si pone in una zona liminare tra l'animalità e l'umano (*HA* 588 a 33 sgg.), dove ha libero gioco il desiderio: "Diamo il nome d'intemperanza anche alle mancanze dei bambini (...) e appare appropriato. Chi tende al male, e sempre di più, va tenuto a freno, e così si comportano soprattutto il desiderio e il fanciullo: questi vive seguendo i suoi istinti e più forte è in lui il desiderio del piacere" (*EN* 1119 a 33 - b 7). A tali figure compiutamente plasmate dalla materialità, dagli appetiti, si addice un'unica virtù, diretta con mano ferma dal capofamiglia: la temperanza. Qui sta la differenza etica tra il sottoposto della politica e quello dell'amministrazione domestica: se all'uno si richiede un contributo positivo, sia pure svalutato dalla soggezione alla *phronēsis* di chi esercita il potere, all'altro si propone il solo contributo repressivo sulla propria devianza.

La donna è del tutto omogenea a questo schema. Esemplificando sulla polarità biologica del maschile e del femminile la diversità che sussiste tra il comandare e l'obbedire, Aristotele vi correla una polarità omologa nell'ambito della virtù. Ma il riscontro è poco pertinente. Le due virtù considerate, il coraggio e la temperanza, seguono sostanzialmente la logica della presenza/assenza, anziché quella delle diverse modalità di partecipazione: alla donna si richiede un minimo di coraggio e un massimo di temperanza (*Pol.* 1277 b 18-25). Il caso delle spartane è probante: "Poiché il coraggio non è di alcuna utilità nella vita quotidiana, ma lo è invece in tempo di guerra, anche in questo campo le donne dei laconi furono assai nocive. Lo dimostrarono chiaramente durante l'invasione tebana: del tutto inutili, come d'altronde nelle altre città, provocarono più confusione dei nemici stessi" (1269 b 34-39). E l'età matrimoniale della donna va opportunamente definita perché le spose troppo giovani sono pericolosamente "intemperanti" (1335 a 23-24). Continua a soggiacere il criterio della funzione. La funzione femminile non consiste nel riprodurre un animale, ma un animale politico: la temperanza assicura che essa si esplichi al riparo del matrimonio, della casa, salvaguardando la perpetuazione incontaminata della *politeia*. Come per lo schiavo, la virtù si depaupera al contatto di un *ergon* che è altro da quello dell'uomo; da condizione di possibilità e prodotto della *phronēsis* politica, diviene il requisito di efficienza per una pratica corporea. Anche il fanciullo ha nella casa il compito dell'autocontrollo; se nelle strutture educative pubbliche apprenderà l'alfabeto delle virtù politiche, nella quotidianità del privato sarà introdotto alla censura degli impulsi.

La polarità del comandare e dell'obbedire dà luogo a una genesi di polarità. Il potere produce l'umano, il *logos*, la virtù: l'obbedienza, luogo in cui tutte le funzioni "non umane" si condensano, si prolunga nell'istintualità e nel male. E l'autorità è politica, se l'uomo è il cittadino. Ciò che è fuori della città è intrinsecamente oscuro, ostile; è l'indeterminatezza dell'appetizione, il nodo cieco del desiderio, il grumo informe del sangue mestruale. È la zona opaca dell'infelicità: se la felicità "è una determinata attività dell'anima (...) è naturale che né di un bue né di un cavallo né di alcun altro animale si possa dire che sono felici (...) Per lo stesso motivo, neppure il bambino è felice: l'età gli impedisce di compiere belle azioni e la sua felicità è soltanto una promessa per il futuro" (*EN* 1099 b 26 - 1100 a 4).

La donna materia vive come condizione esistenziale l'infelicità della privazione di forma, dell'essere in potenza: ricettacolo inerte, tende a un'attualizzazione da sempre interdetta perché iscritta nella struttura maschile della specie. La contraddittorietà dello statuto femminile, elemento dinamico di comunicazione tra le famiglie ed elemento statico

Medea, Baccanti (?) = soprattutto Dioniso

di conservazione dello spazio domestico, si radica nella tensione di una materialità che a tutto è sottesa, ma sempre muta.[14] L'*energeia* e l'*autarkeia* sono precluse alla donna materia. Esse sono prerogativa dell'uomo forma, del filosofo, del cittadino. Il femminile, polarità garante dell'eterna valorizzazione della forma, non è che un analogo inadeguato del maschile, e a questo si rapporta secondo le cadenze del più e del meno per non turbare l'unicità del genere. "Vi è, d'altronde, somiglianza di forma tra la donna e il fanciullo" (*GA* 728 a 18): l'uno e l'altra non sono ancora pervenuti a quella capacità di elaborare sperma che si pone come meta comune. L'immagine della donna non ha una normatività e una consistenza autonome; è soltanto il luogo di uno scacco, di un'impotenza: la formazione di un uomo sterile. Come il figlio condivide la condizione materna di materialità, così la madre congela la minorità del figlio lungo una diacronia che conosce il tempo dell'esistenza intera. Sempre bisognosa di un tutore, il suo *training* etico si dispiega nella quotidianità della casa giorno dopo giorno, secondo la normativa che detta la *phronēsis* della città:

> Poiché ogni famiglia è una parte della città e gli individui di cui si è parlato sono parte della famiglia, se la virtù della parte va considerata in rapporto a quella del tutto, bisogna educare i fanciulli e le donne guardando alla *politeia*, nel caso si ritenga rilevante per la virtù della città la virtù dei fanciulli e delle donne. E in effetti, questa è rilevante: le donne rappresentano la metà dei liberi e i fanciulli saranno i nuovi cittadini. (*Pol.* 1260 b 13-18)

La biologia femminile, luogo privilegiato della differenza, dove l'ideologia riconduce e rimodella le differenze, appare il luogo paradigmatico della virtù dell'obbedire: "Si deve, dunque, ritenere che valgano per tutti, tranne che per l'uomo, le parole che il poeta disse per la donna: ornamento per la donna è il silenzio" (1260 a 28-31).

= la donna non esce mai dalla condizione di minorità, il figlio sì.

L'amicizia e l'amore: un'uguaglianza impossibile

5. *L'amicizia tra disuguali*

Anche nell'*Etica nicomachea* le case costituiscono spazi di relazioni interpersonali iscritte nella disuguaglianza. Elementi di una comunità di diversi, i membri della famiglia si devono rapportare l'un l'altro in modo da render conto di tale diversità, cioè all'interno di modelli di comportamento pianificati da una logica di status. Scrive Aristotele:

> Vi è un'altra specie di amicizia (*philia*), quella basata sulla superiorità (*kath'hyperochēn*) che sussiste ad esempio tra padre e figlio e in generale tra chi è più vecchio e chi è più giovane, tra marito e moglie e tra ogni governante e governato. Queste amicizie, inoltre, sono diverse tra loro. Non è, infatti, la stessa quella tra genitori e figli e quella tra governanti e governati, e neppure quella del padre per il figlio e del figlio per il padre, né del marito per la moglie e della moglie per il marito. Diverse, infatti, sono le loro virtù (*aretē*) e funzioni (*ergon*), diversi i motivi del loro atteggiamento: diversi sono anche il loro affetto (*philēsis*) e la loro amicizia. I rapporti reciproci non sono, dunque, gli stessi né bisogna fare in modo che lo siano, ma se i figli renderanno ai genitori ciò che è dovuto a chi ha dato la vita e i genitori renderanno ai figli ciò che è dovuto alle proprie creature, la loro amicizia sarà stabile e virtuosa. In ogni amicizia basata sulla superiorità l'affetto deve a sua volta disporsi secondo la proporzione (*analogon*): il migliore, o il più utile, o chi è comunque superiore, ne deve ricevere più di quanto ne dispensi; quando l'affetto è proporzionale al merito (*kat'axian*) possiamo dire che si produce un'uguaglianza (*isotēs*), e si ritiene che l'uguaglianza sia un carattere peculiare all'amicizia. Ma l'uguaglianza che inerisce all'amicizia non è la stessa che inerisce alla giustizia: nell'ambito della giustizia l'equità consiste primariamente nella proporzionalità al merito e solo in via subordinata nell'uguaglianza quantitativa (*kata poson*); nell'amicizia, invece, è anzitutto equo ciò che è quantitativamente uguale e solo secondariamente ciò che è proporzionale al merito. (1158 b 12-33)[15] (EN)

La scansione gerarchica si articola aderendo alla pluralità delle figure dei sottoposti (il figlio, la moglie), si attutisce ripartendo tra i componenti della famiglia funzioni e ambiti di eccellenza specialistici, ma si ricompone

nei parametri della superiorità e del merito. Archetipo di ogni relazione tra diversi è quella tra genitori e figli in quanto portatrice di una difformità naturale, la difformità che sussiste tra chi è peggiore e chi è migliore, tra chi è più utile e chi lo è di meno, tra chi è depositario di valore e chi di disvalore. La dualità dei genitori si risolve nell'unicità dell'immagine del padre: la relazione di cui egli è parte è una relazione di potere, e tale polarizzazione gerarchica circoscrive la problematica inerente al corretto prodursi di questa specie di amicizia.

Si tratta di rendere uguali (*isoi*) coloro che sono disuguali e l'operazione consiste nel proporzionare l'amicizia al merito perché solo così potrà prodursi uguaglianza (1159 b 1-2). Un caso analogo si era presentato nell'analisi del rapporto tra partner in una transazione economica, in quanto "può verificarsi che l'*ergon* (prodotto, attività) dell'uno sia migliore di quello dell'altro e che pertanto debbano essere uguagliati" (1133 a 12-14). Se l'indifferenziazione convenzionale della moneta funge da operatore di equità tra le differenze qualitative dei prodotti e dei produttori,[16] l'astrattezza dell'amicizia rende commensurabili e perequabili le difformità di valore delle attività svolte nella casa. Esse si dispongono all'interno della categoria dell'utile, che è componente essenziale dei rapporti di disuguaglianza e di potere. Chi è potente si serve di un amico abile a eseguire quanto richiesto (1158 a 28-32) e questi è disposto a farsi adulatore e a dare amicizia più che a riceverne, nella speranza di ottenere ciò di cui abbisogna. La sua amicizia non è che *timē*, onore, contrappeso ai benefici che fornisce chi è più utile, remunerazione del suo potere che è condizione di possibilità dell'erogazione dei benefici stessi (1159 a 12 sgg.).

Così, infatti, avviene nella città: l'eccedenza di beni che chi comanda apporta alla comunità, fondazione della sua giusta autorità ed esercizio di questa a favore dei governati, richiede come retribuzione onori e dignità (1134 b 1-7; 1163 b 6-12). Così avviene nella famiglia. La comunità di ricchezze al fine di trarne ulteriore ricchezza è la metafora privilegiata per ogni amicizia nella superiorità; chi ha contribuito in misura superiore si aspetta di ricevere di più (1163 a 30-32). Ma tale esigenza è conflittuale con la staticità del quadro in cui s'inseriscono le richieste del bisognoso e con la sua esigua capacità di produrre utile. L'equilibrio può essere conseguito grazie alla delucidazione di una doppia materialità dell'amicizia: se all'inferiore spetterà un guadagno linearmente vantaggioso, economico (*kerdos*), al superiore andrà un indennizzo essenzialmente in onore, sanzione del servizio di obbedienza che si richiede a colui che è in difetto. Mentre l'erogazione di utile da parte di chi eccelle si bloccherà rapidamente nella limitatezza dei bisogni dell'individuo, l'irriducibile discrepanza che lo separa da chi è peggiore, lo pone in condizione di perseguire un illimitato accumulo di onori:

dell'individuo inferiore (?)

L'amicizia richiede solo ciò che è possibile, non quanto esige il merito, perché non sempre si potrebbe adempiere a una simile richiesta, come ad esempio avviene per gli onori resi agli dei e ai genitori. Nessuno potrebbe dare loro ciò che loro spetta, e la virtù consiste nell'onorarli nella misura del possibile (...) Chi è in debito deve saldare il conto, ma per quanto si adopri il figlio non sarà mai in grado di pareggiare i benefici ricevuti e il suo debito non si estinguerà mai. (1163 b 15-21)

La famiglia fornisce, dunque, il paradigma della relazione interpersonale che si costituisce all'interno della difformità di status, che è difformità di potere. Le funzioni svolte da moglie e figlio s'iscrivono nella difettosità del contributo all'utile propria di chi è per definizione inferiore nell'utilità. La logica dello scambio di equivalenti richiede allora un'integrazione di tale contributo con il servizio dell'obbedienza, soprattutto in quella forma sottile e pregnante che è l'interiorizzazione della funzione di servire. Questa è l'eccedenza della loro amicizia. Moglie e figlio sembrano ora acquisire una paradossale superiorità, quella nell'attività del *philein* stesso; il modello dell'attualizzazione, dell'azione riuscita che organizza le relazioni tra cittadini, premia coloro che sono circoscritti dall'inefficacia e dall'incompiutezza. Ma l'eccellenza nell'amicizia fa parte del requisito di utilità che qualifica chi detiene il potere, della sua maggiore capacità di gestire e di dare. A chi è portatore di una non-equivalenza ontologica non sarà mai concesso di conseguire il pareggio equivalente: il debito non sarà interamente saldato. Come la moneta è in grado di operare un'equiparazione puramente convenzionale (1133 b 18-20) delle discrepanze di qualità e di valore esistenti tra le attività dell'architetto e del calzolaio, così l'amicizia ricopre le funzioni familiari senza ottenere l'impossibile azzeramento delle interne discrepanze.

L'esigenza di proporzionalità introduce una tensione erosiva del corretto meccanismo dell'amicizia. "La maggior parte degli uomini, poiché desidera l'onore, sembra preferire al dare amicizia, il riceverne" (1159 a 12-14). Il vincolo che unisce i disuguali, legato alla tematica del potere e dell'utile, focalizza l'attenzione di chi è superiore sulla remunerazione della sua superiorità, anziché sull'attualizzazione del proprio potenziale di *philein*. Ciò tende a collocarlo in un alone di passività limitativa della sua efficacia, sebbene questa gli inerisca strutturalmente. Solo tra uguali, tra *isoi*, si producono le condizioni di un corretto dispiegarsi del meccanismo: l'equivalenza sociale si traduce linearmente nell'equivalente quantitativo, garantendo dalla centralità del momento compensativo-passivo e dalla difettosità che nell'ottica proporzionale esso riveste.

La specie di amicizia che si estrinseca nella casa segue modalità estranee, prese a prestito dalla giustizia distributiva. Questa, nella sua ripartizione di ricchezze e onori dal fondo della comunità, premia la logica del merito, in una proporzionalità geometrica e verticalizzante che si con-

densa emblematicamente nella città aristocratica.[17] Ma il criterio del merito ha tratti labili e così la scansione in aristocrazia e oligarchia: "è probabile che migliori siano i discendenti dei migliori" (*Pol.* 1283 a 36), e la nobiltà è sintesi di "antica ricchezza e virtù" (1294 a 21-22). Tra virtù e nascita, nascita e ricchezza esiste la circolarità propria della ricerca di legittimare il potere tra disuguali e la privazione di potere in cui si traduce. In questo contesto si colloca la problematica dell'amicizia familiare, nella partizione connotativa prodotta dall'essere "altra" rispetto al modello dell'amicizia tra uguali e al contraccambio paritetico che gli è coessenziale.

Elemento unificante le due *philiai* è il comune articolarsi intorno al nucleo dello scambio di servizi. La delineazione dell'amicizia e dell'amico passa attraverso l'individuazione di ciò che è oggetto di amicizia (*philēton*), producendo la tripartizione in ciò che è buono (*agathon*), piacevole (*hēdy*), utile (*chrēsimon*) (*EN* 1155 b 17-19). L'amicizia, quindi, si pone primariamente come il modo in cui il soggetto si rapporta a un qualcosa che gli appare un bene e che, grazie a tale valenza positiva, promuove in lui una dinamica appetitiva tesa a integrarlo nelle proprie condizioni di esistenza. La comparsa del partner spezza l'unilateralità intrasoggettiva dello schema enucleato, fornendo all'amicizia la necessaria intersoggettività: egli è il proprietario del *philēton* e questa collocazione giuridica lo inserisce nella cerchia del nostro desiderio, riverberando su lui l'affettività che ci lega al valore di cui è depositario. Ma lo stesso promotore di amicizia si definisce all'interno del meccanismo reciprocativo; duplicato fedele di chi gli è amico, gli fornisce a sua volta il bene, chiudendo la circolarità dello scambio (1155 b 27 sgg.). Il reperimento di una modalità privilegiata di relazione, quella virtuosa, non priva la struttura delineata della sua operatività e del suo effetto di disposizione delle amicizie secondo una logica paritetica, orizzontale.[18] I veri amici sono coloro che, già essendo buoni, possono praticare la permuta del vero bene, in quanto hanno tutti simmetricamente compiuto l'operazione psicologica di dislocare in esso gli altri *philēta*. Si compie una fondamentale opera di normalizzazione e omologazione dei rapporti tra gli uomini. I buoni sono simili (*homoioi*): essi obbediscono infatti alla stessa norma, quella che si traduce nella ripetitività isomorfa di una prassi strutturata dalla medietà.

La selezione dell'amico virtuoso avviene *per differentiam*, all'interno di uno spettro di esclusioni. Egli non è giovane: i giovani sono *erōtikoi* e l'eros obbedisce alle regole frammentarie delle emozioni e del piacere; la loro amicizia spesso non dura neanche fino al volgere del giorno (1156 b 1-6). Né vecchio: la carenza di *pathos* negli anziani, la loro asocialità li conducono a stringere relazioni fredde e saltuarie, sorrette esclusivamente dalla logica dell'utile (1156 a 25-31). E neppure egli promuove

una comunanza originata dal bisogno: questo rinvia agli scambi che si verificano nell'*agora*, mentre l'amico è un *makarios*, un benestante che non intreccia simili rapporti (1158 a 20-22). Né l'amico può essere donna: il silenzio del discorso racchiude il postulato che l'amico virtuoso, paradigmatico, non è declinabile al femminile. La somiglianza (*homoiotēs*) psicologica ricopre una somiglianza sessuale, sociale, generazionale. L'amico è un maschio, proprietario, adulto che, solo, può dar luogo a una prassi di amicizia che è buona perché giocata all'interno dell'élite dei buoni.

I virtuosi non sono soltanto simili tra loro, sono anche uguali. Essi si scambiano amicizia contro amicizia in base alla logica dell'equivalente aritmetico (1158 b 1-4). All'interno del meccanismo reciprocativo si produce un'ulteriore partizione, carica di effetti gerarchizzanti; la reciprocità (*antiphilēsis*) non è più l'elemento che unifica e dispone orizzontalmente le amicizie grazie alla persistenza strutturale della sua dinamica, perché questa si traduce nella doppia modalità quantitativa dell'uguaglianza o della propozionalità. Se la categoria di somiglianza rimandava all'assimilazione psicologica degli amici, al riconoscersi nell'ambito di una stessa qualità (*philēton*), l'uguaglianza rinvia allo spazio dell'identità neutra e misurabile. Allo spazio della città e della condizione di cittadino: l'isomorfismo, ai suoi vari livelli, si ricopre della sanzione per eccellenza, quella definita dalla *politeia* nella sua genesi di astratta omogeneità. Nell'antinomia con la comunità politica si ricompone la serialità delle esclusioni sessuali, sociali, generazionali, come lo spettro di somiglianza che legittima l'amico si condensa nell'indifferenziazione dell'uguaglianza. Questa si fa garante della correttezza nello scambio: la permuta di amicizia si dispone docilmente nei parametri dell'equivalenza, perché il suo automatismo si radica nell'equivalenza degli operatori. L'essere simili è condizione di possibilità dell'essere uguali, ma l'uguaglianza organizzata dalla politica e dal potere è la modalità privilegiata di somiglianza.

La famiglia appare correlarsi a fatica sia alla tematica dell'uguaglianza che a quella della somiglianza. Luogo naturale delle amicizie tra disuguali, i suoi componenti sono depositari di un'anomalia nel dispiegarsi dell'amicizia che, seppure resa compatibile dal rimedio della proporzionalità, non cessa d'insinuare tensione e inadeguatezza. Ma alla sola categoria di disuguaglianza è dato di costituire i membri della famiglia in soggetti di amicizia, sia pure *per differentiam*, all'interno del disvalore della polarità. La problematica dello scambio di servizi con le sue esigenze di "giusto prezzo" agganciato alla condizione sociale ha una localizzazione conflittuale, ma obbligata nella casa, mentre questa è difficilmente inseribile nella topografia della somiglianza. La somiglianza rinvia privilegiatamente alla condizione di *agathos*, "il più splendido di tutti i

termini greci di valore",[19] che premia l'omogeneità sociale quanto quella etico-psicologica: "Chi esercita la funzione politica deve essere un proprietario, perché l'agiatezza è tra i requisiti del vero cittadino (...) I lavoratori manuali non fanno parte della città, come d'altronde tutti quelli che non sono produttori di virtù" (*Pol.* 1329 a 17-21).

Se il *makarios* (felice, benestante) della *Politica* delinea un'immagine di sé come animale politico, buon cittadino, nell'ottavo libro dell'*Etica* egli si rappresenta nel privato, contrapposto a una categoria dell'utile che tende a risolvere la globalità della dimensione pubblico-istituzionale, al di là delle relazioni strettamente economiche. La città, il paradigma dei rapporti utili, è soggetto di legami di amicizia esterni, tra città (*EN* 1157 a 26-28): quelle alleanze che nella *Politica* si caratterizzavano per un indice di coesione estremamente basso, per essere una semplice giustapposizione di forze (1261 a 24-27). Il privato ripropone la casa e la sua chiusa spazialità, ma questa si scinde per opporre i luoghi irreparabilmente bloccati e gerarchici popolati dai marginali ai locali aperti e liminari organizzati dalla partizione orizzontale dell'equivalenza sociale.[20] Le relazioni che il capofamiglia stringe nella zona interna sono pertanto finalizzate all'utile, quelle che intrattiene nella regione esterna, privilegiatamente con i *makarioi* suoi simili e uguali, sono orientate dal piacere. L'autosufficienza di cui dispone il proprietario lo tutela dalla cogenza economica dell'amicizia, ma la socievolezza che inerisce all'essere uomo lo spinge a ricercare la compagnia di chi gli è piacevole (*EN* 1158 a 22-24).

6. *La città e il piacere*

Il piacere svolge un ruolo essenziale nell'analisi antropologica in cui s'iscrive il discorso sull'amicizia: è prioritario dal punto di vista della motivazione, del coinvolgimento dei soggetti. L'affettività produce *syzēn*, comunanza di vita, una modalità peculiare agli amici che sarebbe impossibile se essi non fossero fonte reciproca di gratificazione (1157 b 22-24). E la comunanza di vita riassorbe al suo interno il *philēton*, l'oggetto piacere; lo scambio di beni si traduce nell'incontro di individualità piacevoli che svolgono la prassi di essere amici. Delle due amicizie non privilegiate, quella orientata dal piacere è più prossima all'amicizia di virtù: "le stesse cose" possono accomunare i partner in quanto "godono l'uno dell'altro o hanno le stesse predilezioni" (1158 a 18-20). Se fa parte della definizione di amicizia l'implicare "una qualche somiglianza" (1156 b 20-21) prodotta dalla fissazione consensuale del bene di scambio, è evidente il privilegiamento della transazione che si compie sul bene piacere in quanto inserita all'interno del vivere insieme.

È anche evidente il legame incerto e depauperato che correla la tematica della somiglianza allo spazio familiare. Alla serialità che ordina i membri della casa non è dato di animarsi nella piena affettività emanata dalla categoria di somiglianza e dalla comunanza di soggetti e di desideri che essa promuove. L'utile organizza abitualmente una relazione fra opposti, ad esempio fra povero e ricco, ignorante e sapiente: il bisogno spinge ad appropriarsi il bene di cui si è carenti, contraccambiando con un'altra specie di bene (1159 b 12-14). "Tra due medici, infatti, non si costituisce una *koinōnia*, ma tra un medico e un contadino e in generale tra coloro che sono diversi (*heteroi*)" (1133 a 16-17). Come diverse sono la virtù e la funzione di chi sta nella casa (1158 b 17-18). La somiglianza che unisce chi si rapporta nell'utile è fragile ed esteriore, un velo artificioso che il *philēton* stende sull'irriducibile discrepanza che separa le fisionomie dei partner. Essi non si somigliano: i volti della donna e del fanciullo, il loro corpo, la loro anima, sono altri da quelli del capofamiglia, plasmati in un altro impasto, sottoposti a un'altra cottura. L'omogeneità psicologica che pervade la comunanza di piacere non presiede alla loro amicizia, che si dispone secondo l'erogazione di servizi qualitativamente diversi: il bisognoso contraccambia nella differenza. Ma l'onore è sempre parte dell'utile; è la materialità che questo assume per chi ha un'altra materialità di bisogni, che le categorie di utile e di amicizia rendono commensurabili, trascrivendoli nella convenzionalità del proprio linguaggio. La problematica della qualità rifluisce insensibilmente in quella della quantità.

L'unicità del paradigma antropologico, l'*agathos*, l'*agathos politēs*, genera analogia perché tutto riconduce a sé e alle sue infinite tautologie. Nella metafora dell'anima l'uomo perde frammenti del proprio Io mentre si fa donna, fanciullo, schiavo; nella cottura biologica si sottrae al calore anzitempo per essere una donna fanciullo, dal momento che la condizione di femmina è quella di maschio ancora acerbo. Ogni scarto dall'autismo dell'archetipo è una sottrazione, un'atrofia; la somiglianza è già spia di una rinuncia, di uno scacco segnato dal rimpianto dell'identità riproduttiva dell'uomo e della città. Nell'istante temporale della genesi animale, come nella temporalità lenta della vita della città, l'allontanamento da sé diviene irreparabile pervertimento, trasformazione nell'opposto: l'uomo diventa donna e la monarchia tirannide, "poiché l'opposto del migliore è il peggiore" (1160 b 9-10). I frammenti di anima che l'*agathos* ha perduto si sono condensati secondo una legge invariante, che traduce l'analogia in disvalore e il disvalore in polarità. Essa tende a gravitare su due paradigmi di riduzione in continua trascorrenza: la figura del non-cittadino e la sua estrema proiezione, lo schiavo, nell'ambito della partizione politica, e l'immagine femminile in quanto archetipo di una difformità

naturale che l'ideologia propone come codice di lettura per ogni discrepanza sociale. La casa chiude al suo interno coloro che la somiglianza e l'uguaglianza costituiscono in altro da sé dell'*agathos*. Le relazioni che con questi egli intrattiene sono iscritte nella problematica di remunerare la sua superiorità, strette nella scansione dell'obbedire e del comandare: emotivamente scolorite dalla categoria dell'utile, devono la loro stabilità all'insopprimibile risorgere delle esigenze del bisogno e della materia. La materialità dell'uomo e della città.

Il percorso che il piacere traccia nella città include la casa grazie alla dicotomia di figure sociali e di spazi architettonici che vi si produce. Contrariamente alla metafora del *Timeo*,[21] lo spazio femminile, che è spazio familiare, non è il luogo del desiderio (*epithymia*), perché l'eros vi sosta nella valenza residuale che è postulata dalla normalità riproduttiva. Le relazioni tra i partner sessuali si esauriscono nel funzionamento della famiglia in quanto dispositivo di alleanza, il sistema "della fissazione e dello sviluppo delle parentele, della trasmissione dei nomi e dei beni". Strutturato intorno a un insieme di regole che separano il lecito dall'illecito, "il dispositivo di alleanza è finalizzato probabilmente a una omeostasi del corpo sociale che ha la funzione di mantenere: di qui il suo legame privilegiato con il diritto; di qui anche il fatto che il suo momento forte è la riproduzione".[22]

Il rapporto famiglia/città è la struttura portante della polis. La casa è la sede primaria dell'economia, sotto la gestione del capofamiglia che sovrintende alla produzione e al consumo. La terra si organizza tradizionalmente entro le pareti domestiche, demandando al canale ereditario le modalità fondamentali della sua circolazione, e il gruppo familiare interviene nell'attività agricola coadiuvato dai servi (vedi oltre, app. § 1). All'interno della casa si svolgono poi la panificazione e la produzione di manufatti, la filatura e la tessitura eseguite dalle donne di famiglia con la collaborazione delle schiave. La pluralità dei *klēroi*, gli appezzamenti fondiari, costituisce la trama materiale su cui poggia la città. La sua riproduzione nel tempo passa attraverso la delega alla casa della funzione di mediatrice tra la dimensione economica e quella politica: il primo atto dell'arconte di Atene è la proclamazione che l'assetto della proprietà rimarrà immutato finché egli sarà in carica (Arist. *Ath. resp.* 56, 2). Quest'articolazione tra pubblico e privato – il Focolare comune, che rappresenta il momento comunitario, si frantuma nella molteplicità delle *hestiai* domestiche –[23] deve la sua sanzione alla riforma di Clistene: il demo è la tessera di base della città e la casa è il luogo privilegiato di organizzazione della terra e di selezione del cittadino.

Il criterio di legittimità per individuare il continuatore della casa paterna, che è anche il continuatore della *politeia*, è il contratto matri-

moniale, l'*engyē*. Questa, abbandonando la sua matrice di suggello alle relazioni esogamiche tra *genē* aristocratici (vedi oltre, app. § 2), diviene la sanzione dell'endogamia all'interno della città. Il contratto matrimoniale è anche il mezzo di reperimento di una figura complementare a quella del figlio legittimo: la *gynē gametē* o *engyētē*, la sposa legittima che si è sottoposta, appunto, all'*engyē*. La definizione che ne dà Demostene nell'orazione *Contro Neera* (122) è emblematica: abbiamo mogli "per generare figli legittimi e per assicurarci una custode fedele delle cose della casa". Il contratto matrimoniale è un atto di scambio tra uomini che sancisce la circolazione della donna da una casa all'altra. Essa svolge un ruolo puramente oggettuale in tale scambio tra capifamiglia, volto a distribuire i beni all'interno della comunità. Il tutore padre la trasmette al tutore marito perché il suo focolare possa essere accudito e continuato. Il valore d'uso della donna, di per sé stesso altissimo perché garanzia della persistenza del cittadino, ha una scarsa valutazione presso la corporazione dei capifamiglia: la dote, accompagnamento inseparabile dell'*engyē*, serve ad accrescerlo, rendendolo equivalente alla prestazione di tutore offerta dal marito.

Gli aromi, immancabili spie della presenza dell'eros, hanno nel matrimonio un ruolo inevitabile ma non costitutivo, in quanto segno di un ordine estraneo ad esso che non si organizza nella logica delle emozioni e del desiderio. Se gli sposi si aspergono di profumi e di mirra, la simbologia connessa al rito nuziale si dispiega tuttavia all'interno della medietà vegetale rappresentata dai cereali, nell'ambito della strumentazione tecnica ad essi congiunta (vedi oltre, app. § 2). Spazio culturale che segna lo scarto dall'animale nella risposta che l'uomo dà alle comuni esigenze di riprodurre sé stesso e la propria specie, la casa è il luogo di un'aratura biologica, così come di quell'aratura della terra che è modalità essenziale della persistenza economica della città. È il luogo di un doppio interdetto. Se il rifiuto della sessualità e della sua istituzionalizzazione è selvatichezza perché arresta il circuito dello scambio tra capifamiglia che organizza la civiltà, anche gli aromi stanno dall'altra parte della città perché rinviano alla selvatichezza di un eros non sottoposto alla codificazione dell'*engyē* e alle richieste di filiazione legittima che la strutturano. La gestione dell'eros va pertanto strettamente controllata; la normativa matrimoniale detta le condizioni per un corretto uso del suo oggetto, il corpo femminile, condizioni che si risolvono nell'impedire che esso si costituisca in soggetto.

La donna è la madre. L'eco degli aromi che la circondavano il giorno delle nozze si è spento nel silenzio olfattivo della quotidianità: il piacere si è diluito nella riproduzione e questa non è che una variabile interna della categoria dell'utile. Ma la preclusione di una gestione dell'eros

al femminile non impedisce che il corpo della donna entri nell'economia del piacere grazie all'operazione dicotomica che la città compie su di lei. Se come madre è un bene utile nella rete contrattuale che i capifamiglia distendono nella spazialità della città, essa, quando diviene flautista, etera, acquista un ulteriore valore d'uso nella circolazione che gli stessi capifamiglia promuovono nella dimensione ristretta del banchetto (vedi oltre, app. § 2). All'identità dei soggetti di scambio corrisponde la duplicità dell'oggetto e della casa in quanto luogo di una doppia appropriazione: ai locali interni in cui vive la madre si oppongono i locali esterni in cui sosta l'etera. La rigidità della partizione giuridico-sociale tra la moglie madre di cittadino e la straniera meteca alimenta la rigidità della partizione ideologica, la contrapposizione della donna civile e utile alla donna selvaggia e appetitiva.

Gli aromi percorrono la città grazie alla codificazione di itinerari e tipologie invarianti, ma la loro è una presenza non privilegiata. L'aratura legittima è modalità costitutiva della sessualità e può porre la sua ipoteca sulla gestione dello stesso sperma. La comunità rifondata delineata nelle *Leggi* pronuncia l'interdetto sulla dissipazione del seme: nessuno dovrà praticare un raccolto di figli bastardi o vanificare la propria fertilità nel terreno sterile delle relazioni omosessuali (841 d). Per Aristotele l'economia dello sperma, come quella della città, non segue una dinamica crematistica, ma strettamente autoconservativa; la limitatezza delle risorse biologiche non consente investimenti differenziati e una loro canalizzazione seminale nell'età dell'accrescimento ne compromette la corretta allocazione nell'accrescimento stesso (*Pol.* 1335 a 24-26). D'altronde, il corpo degli uomini dediti ai piaceri subisce uno sviluppo incompleto e invecchia precocemente (*HA* 582 a 21-25). E il complesso mitico legato all'eros produce a sua volta le immagini di Adone, il fanciullo aromatico, e di Faone, il seduttore, che pagano nella lattuga, traduzione dell'impotenza nel linguaggio vegetale, il debito contratto per una dissipata amministrazione della sessualità.[24]

7. *Eros e autorità*

L'amicizia erotica, catalogazione interna all'amicizia del piacere, è nell'*Etica nicomachea* oggetto di analisi in quanto esemplificativa dell'amicizia che lega gli opposti. Sotto questa voce si potrebbe annoverare "anche la relazione che sussiste tra l'amante (*erastēs*) e l'amato (*erōmenos*), tra il bello (*kalon*) e il brutto (*aischron*). Infatti, gli amanti appaiono talvolta ridicoli, pretendendo di essere contraccambiati in modo uguale: se fossero ugualmente amabili l'aspettativa sarebbe ragionevole,

ma nel caso contrario appare ridicola" (*EN* 1159 b 15-19). Il contesto è tipicamente omosessuale; la problematica dell'*erastēs* e dell'*erōmenos*, la stessa terminologia, sono proprie di quella pedagogia erotica che rientra fisiologicamente nelle localizzazioni del piacere nella città.[25] Nell'ambito della partizione uguaglianza/disuguaglianza che presiede alla fissazione del tasso di scambio dei servizi amichevoli, quest'amicizia cade tendenzialmente dalla parte della disuguaglianza e del pareggio proporzionale. La scansione bello/brutto attiva la rete verticalizzante della superiorità e dell'inferiorità, del valore e del disvalore, distribuendo non uniformemente tra i partner il bene da permutare. Il *philēton*, il piacere, si dispone privilegiatamente sul versante dell'amato: egli detiene ciò che è appetibile in quanto piacevole, la bellezza, una qualità corporea, di materialità biologica, come la ricchezza, l'utile, è una qualità inerente alla materialità sociale.

La strutturazione delle due forme di amicizia — quella utile e quella erotica — si serve in effetti di operazioni teoriche fortemente analoghe. La metafora della comunanza di ricchezze quale codice di lettura dell'amicizia utile seleziona l'ambito economico in quanto spazio primario del discorso. Il predicato della ricchezza è il predicato dell'utilità e al suo interno passa la discriminante gerarchica: nella famiglia il padre detiene il maggiore contributo al sostentamento, dal momento che l'asse patrimoniale maschile gli ha affidato la proprietà e la sua gestione. Il figlio è meno ricco, anzi è povero; la logica della diversa partecipazione alla stessa qualità è sostanzialmente quella della presenza/assenza e la scansione s'installa all'interno della materialità, sede di una genesi ricorrente di dissomiglianza, di discrepanza. Ma il livello teorico a cui si trova la categoria dell'utile è altro da quello della sua concretizzazione primaria: operatore di astrazione, copre, richiudendolo dentro di sé, lo spettro polimorfico delle accezioni in cui si manifesta l'utilità. Ciò, d'altronde, è condizione di possibilità dell'attuarsi del meccanismo reciprocativo che organizza le relazioni istituzionali, di potere, che il bisogno (*chreia*) e l'utile (*chrēsimon*) promuovono. Il figlio è utile perché eroga onore, obbedienza: l'utilità e l'amicizia non ospitano linearmente la polarità ricco/povero, perché si dispongono lungo la contrapposizione più utile/meno utile. Il povero, il figlio, appare comunque meno utile: il contributo che egli eroga è disvalore, in una proporzionalità tendente all'infinito, perché gli effetti discriminanti della disuguaglianza sono stati attivati dal privilegiamento della ricchezza quale luogo di condensazione dell'utilità.

L'amicizia erotica presenta una fitta trama di corrispondenze con il modello ora delucidato. L'eros introduce nella relazione tra i partner un'aporia sottilmente erosiva della loro somiglianza e della loro tenacia. Le amicizie non intrinsecamente virtuose, infatti, possono protrarsi nel

tempo "se gli amici si procurano l'un l'altro lo stesso bene, ad esempio il piacere, ed esso deriva inoltre dalla stessa cosa: così avviene tra due persone di spirito, ma non tra l'amante e l'amato. Questi non godono delle stesse cose, ma l'amante gode nel guardare l'amato e l'amato nel ricevere le attenzioni dell'amante. E al venir meno della bellezza talvolta si accompagna anche il venir meno dell'amicizia, perché all'amante la vista dell'amato non dà più piacere e l'amato non riceve più le attenzioni (*therapeia*) dell'amante" (1157 a 3-10). La categoria di piacere, nella sua astrattezza, ricopre una doppia materialità. La selezione della bellezza come spazio trasparente del concretizzarsi di ciò che è piacevole ripone la proprietà del *philēton*, nella sua pregnanza qualitativa, nelle mani dell'amato. La connotazione di bruttezza che costruisce l'amante rende tale delega senza riserve: all'amante spetta la pratica dell'appropriazione del bene, in un'attività di consumo analoga alla fruizione del nutrimento paterno compiuta dal figlio. Il godere dell'occhio è il principio della transazione erotica (1167 a 4): la metafora visiva e la sua dinamica sensoriale racchiudono, nella loro allusività, il meccanismo dell'appropriazione sessuale. Il circuito della reciprocità impone, tuttavia, che un corrispettivo (*antipeponthos*) sia collocato, alla fine della permuta, dalla parte dell'amato: la carenza di piacevolezza che inerisce all'amante richiede un'integrazione, una sostituzione in termini di *therapeia*, di attenzioni, di subalternità. Come *therapeia* sono l'onore e l'obbedienza che il figlio deve al padre, detentore della materialità primaria del *philēton* utile (1163 b 17-19).

La gerarchia operante all'interno della somiglianza, anzi lo scarto dicotomico tra le condizioni di "bello" e di "brutto", hanno piegato il pluralismo dell'amicizia e del piacere (anche il brutto è piacevole) lungo le coordinate marginalizzanti della disuguaglianza. Il dogmatismo della corporeità pervade la convenzionalità unificante della reciprocità, organizzandola nella logica del pareggio proporzionale. La dimensione polimorfica del piacere è la dimensione culturale del potere: la possibilità di contraccambiare è l'esigenza che la figura di chi comanda (il ricco, il bello) si completi in quella di chi obbedisce (il povero, il brutto). L'associazionismo dell'uomo stringe il bisogno di sussistenza e di piacere nelle maglie della giustizia e pone l'onore, l'obbedienza, quale modalità invariante di contraccambio.

La superiorità nell'eros si radica nel possesso di una qualità iscritta nel biologico, e l'autorità dell'amato ha una legittimazione congiunturalmente potente, ma strategicamente fragile. La bellezza subisce nel tempo un deterioramento rapido quanto perentorio, e l'eros non dispone della legge e della violenza organizzata per tutelare il suo potere: la morte del *philēton* trascina con sé l'egemonia e l'amicizia stessa. Il dissolvimento

del piacere non è riposto soltanto nella sua labilità oggettiva, il corpo dell'amato, ma anche nella labilità delle passioni che lo costituiscono in tale oggettualità piacevole. Il desiderio è la materia che vive all'interno dell'anima e ne condivide la condizione d'inquietudine e allontanamento da sé; l'amante ripone altrove il suo desiderio e spezza il circuito della reciprocità. Ma la sottile erosione che insidia quotidianamente l'amicizia erotica deriva soprattutto dalla posizione frontale, oppositiva, che vi assumono i partner. Se all'amicizia di piacere era dato di non conoscere conflitti, ciò era dovuto all'assimilazione psicologica dei soggetti che vi avveniva, al godere comune delle stesse cose. Il *philēton* era affondato nell'Io degli amici, trattenuto dal solidificarsi del loro *ethos*, tradotto nel godimento di una comunanza di vita che il requisito della somiglianza rendeva possibile. La corporeità naturale dell'eros e quella culturale dell'economia generano invece la logorante tautologia delle *querelles* degli amanti e dei produttori; il "giusto prezzo" non è dotato di alcun automatismo e richiede le pazienti procedure dell'organizzazione e dell'ideologia di status. Il *philēton* è defluito dal soggetto. La bellezza attiene all'esteriorità e alla separatezza e queste ritornano sui soggetti stessi, disgregando tanto l'ordine che regna nell'anima quanto quello che regolamenta l'amicizia. È un rapporto carico di prevaricazione e di violenza.

Per Platone si tratta di una doppia tirannide e di una doppia schiavitù. Nelle pagine delle *Leggi* l'amante si definisce come colui che soggiace all'abuso degli istinti, che non vi sa resistere, compiendo quell'atto fermo e autorevole che realizza la temperanza e la giustizia nel microcosmo dell'anima. L'abuso intrasoggettivo si prolunga nell'interpersonalità: l'amato manca a sua volta di coraggio perché si lascia sedurre; la mimesi del femminile che egli svolge si è spinta troppo oltre, è divenuta un'immagine tanto somigliante da interiorizzarne la passività e la viltà (836 de). L'anima dell'amante è il teatro di un conflitto primario e autosufficiente; la fisicità del partner è una presenza lontana e non pertinente, pur in tutta la sua cogenza, perché si tratta di una lotta in cui la resa è una resa a sé stessi, all'animalità che è in noi. L'amato resta fuori dai raffinati giochi del simbolico: la debolezza che gli inerisce è quella, tutta esterna e materiale, di cedere a una prevaricazione, di entrare in un'economia di potere costruita a misura della subalternità femminile. La descrittiva dell'amante compiuta a sua volta da Pausania nel *Simposio* lo presenta sottoposto a una spontanea schiavitù all'amato così esorbitante che mai lo schiavo non metaforico vorrebbe sottostarvi (183 a). La corporeità del piacere, l'immagine dell'amato, è la semplice proiezione dell'intima *défaillance* dell'amante lungo le coordinate dell'intersoggettività. Anche l'amato è uno schiavo, ma la sua cattura propone tecniche aperte e univoche, la

violenza e la corruzione del potere, anziché le procedure ambigue adottate dal desiderio (184 b).

L'analisi aristotelica delinea la conflittualità dell'eros, tuttavia depurata dall'ansia teorica che l'accompagna nella trattazione platonica. La pulsione sessuale, le tensioni della sua sublimazione non hanno più funzionalità alcuna nell'economia del discorso e questo le affida a una meditata marginalità, seppure venata da inquietudine. È infatti un rapporto di potere anomalo, discrepante. La scansione attività/passività non si modella su quella del comandare e dell'obbedire: l'amato, il potente, è passivo e il suo ingresso o la sua uscita dal circuito dello scambio si trovano nelle mani dell'amante. Questi, sfiorita la bellezza corporea, si sottrae a volo a tutti i suoi discorsi di fedeltà (Plat. *Symp.* 183 de), privando l'amato di ogni *therapeia* (*EN* 1157 a 10). Se l'accentuazione del momento compensativo-passivo, l'essere onorato, è componente strutturale dell'amicizia nella superiorità, tale carattere riceve un potenziamento dirompente nell'oggettualità che inerisce a chi detiene l'autorità erotica. Questa non si attiva nell'erogazione di contratti e di decreti, nella gestione di un'amministrazione familiare o politica, ma si dispiega nella sua inerte manifestatività, la bellezza, delegando a chi è comandato la pratica di acquisire e di amministrare. E il sottoposto non è incline a quell'interiorizzazione della funzione di obbedire, cui paiono docilmente prestarsi coloro che obbediscono nella casa. Egli solo, infatti, vi resiste e, brutto, vuole essere amato come e quanto spetta a chi è bello. Egli è l'*agathos*, il cittadino che, costruito nell'immagine del potere, non può entrare linearmente in una dinamica di subalternità. Continua a occupare la posizione del soggetto: il rapporto che lo lega all'amato non è che l'eco esteriore dell'equilibrio che s'instaura nella stratificazione della sua anima. Il conflitto tra l'autorevolezza della decisione e le richieste illegittime del desiderio si traduce nella conflittualità della sua posizione di comandato. La contiguità tra autorità politica e deliberazione pone come altro da sé dell'uomo sia l'amante, in quanto segno dello scacco della ragione, sia l'amato, perché materializzazione di tale scacco. E devianti sono il comandare dell'uno, basato sull'ingiusto prevaricare del desiderio, e l'obbedire dell'altro, nato per esercitare un'autorità organizzata dal *logos* dell'individuo e della città.

8. *Il desiderio di maternità*

Il brutto e il bello e le loro dinamiche attrattive compaiono nella *Fisica* in un contesto eterosessuale: "Soggetto del desiderio è la materia così come la femmina desidera il maschio e il brutto il bello, tranne che

essa non è brutta di per sé (*kath'auto*) ma per accidente (*kata symbebēkos*), né femmina se non per accidente" (192 a 21-25). La dinamica pulsionale è sempre promossa dalla carenza, ma appare qui scissa dall'ottica attiva, di appropriazione, di cui nell'*Etica* l'amante fruiva dell'amato. La scansione bello/brutto, un *topos* teorico, segnala la presenza dell'eros: il suo aderire alla modalità del maschile e del femminile, metafora e matrice della partizione forma/materia, dispone linearmente la relazione sessuale entro la griglia del comandare e dell'obbedire, delegando la funzione di gestire a chi è migliore e quella di subire a chi è peggiore. L'eros è comunque intimamente unidirezionale; anche quando non cade al di fuori del meccanismo reciprocativo,[26] esso si colloca privilegiatamente dalla parte di un solo termine, coinvolgendo l'altro in modo mediato, di riflesso. L'uomo – la forma – non conosce desiderio perché non conosce privazione, perché non è *endeēs*, povero, bisognoso (192 a 20-21). La propria potenzialità, il seme, sé stesso bambino, si riscatta nel patrimonio genetico della specie, poiché questa riconduce tutto all'adeguatezza dell'Io maschile, causa efficiente, formale, finale. Ontologicamente *makarios*, benestante, la sua operosità non si estrinseca secondo la logica perdente della fabbricazione artigianale che lascia un bene estraneo dietro di sé, perché la prassi politica racchiude il fine al proprio interno, norme, decreti: frammenti del *logos*. L'autosufficienza del cittadino si prolunga, esaltandosi, in quella del filosofo; copia e modello del dio, il suo gestirsi è solerzia quotidiana di rispecchiamento nell'immobile attività dell'intelletto. "La sola 'passione' del saggio è l'essere",[27] e se non prova desideri è perché questi sono da sempre realizzati (o estinti) nell'egocentrismo statico dell'autogodimento.

La donna è il luogo del desiderio e della vita, un nucleo di appetizione che anima la rigidità formale nel quadro policromo di ciò che si muove e si trasforma. Ma i giochi teorici, sociali sono già tutti fatti: la vitalità femminile è ansia di passività, di sottoporsi all'ordine razionale maschile, come lo schiavo è costantemente proteso a ricercare un padrone che riconduca a sé la propria natura di schiavo. La donna è la madre. La dinamica della potenzialità e dell'attualizzazione segue in lei una logica discrepante perché il suo venire all'essere è mediato, residuale; è la realizzazione di un figlio maschio. La condizione femminile è quella di materialità di figlio all'interno di un processo poietico che consegna il bene prodotto all'uomo, alla città che, soli, ne detengono la norma, il valore d'uso di cittadino. Di per sé la donna non ha un'identità né nella polis né nell'ontologia. La sua forma, il disfacimento dell'immagine maschile, si traduce nel fine di essere sostrato di una forma altrui, così come la sua funzione sociale non ha una trascrizione diretta nel linguaggio della comunità. È infatti affondata nella privatezza della casa e questa assume un nome,

una casella nell'ordine del discorso solo perché il soggetto che vi alloggia è il capofamiglia, e il capofamiglia è il cittadino. Se la pratica corporea esclude in quanto tale i suoi operatori dall'essere parti dell'associazione politica (*Pol.* 1329 a 36-38), la pratica riproduttiva cade al di fuori dell'esclusione stessa. Dissimulata nell'atemporalità della biologia è materia di una casa, di una famiglia, che si leggono a loro volta come materia della città. Moglie, madre di cittadino: il contratto matrimoniale è il luogo giuridico del venire all'essere del femminile attraverso il suo principio d'ordine, l'uomo, ma tale contratto è pura potenzialità di generazione: la sposa infeconda sarà allontanata dalla casa, perché quell'*engyē* non ha avuto la sua attualizzazione.

Una tenace aporia percorre la materia: "In un senso essa si corrompe e si genera, in un altro no. È di per sé corrotta perché contiene al suo interno la privazione, ma in quanto potenzialità è necessariamente incorrotta e ingenerata" (*Ph.* 192 a 26-29). Sotto l'invarianza rassicurante dell'assetto formale scorre l'ipotesi assurda della carenza di *logos*, di norma, dell'indistinta potenzialità riproduttiva della terra non sottoposta all'aratura legittima, al cielo "generatore e padre" (*GA* 715 b 15-17). Il sostrato che silenziosamente collabora alle incombenze del divenire è "come una madre" (*Ph.* 192 a 13-14): la madre materia, nella sua amorale tolleranza, porta dentro di sé ciò che è intrinsecamente brutto, il non-essere, estranea alla logica selettiva del giudizio di valore. Positivamente desiderosa del termine buono e divino (192 a 16-17), la forma, essa continua tuttavia a ospitarne l'opposto, la privazione, secondo l'inefficienza tipica di una deliberazione incapace, femminile. E nell'indugiare ontologico si alimenta l'angoscia teorica e sociale di un vuoto di forma che è vuoto di potere, di una fecondità eccedente ed eversiva perché non controllata dalle procedure utili dell'alleanza matrimoniale. Ma è comunque necessario "disporre di una determinata materia, se si vuole che una casa o un qualunque altro fine possano sussitere" (*PA* 639 b 26-27): "Il carpentiere, infatti, è vincolato al legno e il vasaio all'argilla e in generale ogni fabbricazione e l'impulso ultimo alla materia" (*GA* 730 b 5-7). La materia è nella generazione una presenza non accidentale, è in qualche modo sostanza (*Ph.* 192 a 6): lo stesso ordine ontologico che la priva della pienezza dell'essere la richiama tuttavia all'esistente, non la rimuove nel non-essere. Bella per il contributo utile che fornisce alla generazione, per l'efficacia dell'esistere, essa è però brutta per il suo intimo difetto di qualità, la mancanza di *logos*.

La tensione, l'antinomia, è a questo livello incontrollabile, e d'altronde sull'argomento grava un interdetto: la materia è conoscibile solo per analogia (191 a 8). La normalizzazione passa attraverso la regionalizzazione del discorso all'altezza delle singole specie e alla sua privatizzazione attra-

verso gli individui, attraverso l'obbedienza che questi, i cittadini, impongono alla porzione di materialità che è di loro pertinenza. Si tratta del corpo di quella forma, della donna di quel cittadino, ed egli organizza il grumo mestruale che la natura e la città gli hanno assegnato, trasformandolo nello strumento della propria sostanza. Quella che inerisce alla materia è una necessità ipotetica, condizionale, condizionata dal suo esplicarsi all'interno della griglia d'ordine costituita dalla priorità del momento formale-finale. La statica e paradossale accoglienza della negazione si è dunque proiettata lungo la tensione dinamica del suo superamento: la potenzialità, l'appetizione si è fatta "volontà" nell'appetire il bene, la forma.

Il desiderio femminile è desiderio di maternità. Il figlio satura la privazione e azzera l'angoscia dell'indeterminatezza, poiché risolve la sostanzialità conflittuale della materia nella limpida positività di un nuovo cittadino legittimo. La gestione del meccanismo, maschile, non lascia alcuno spazio alla discrezionalità; si tratta di un automatismo ontologico e sociale cui la donna si adegua in quanto la carenza di razionalità e *phronēsis* mai le consentirebbe un'interiorizzazione autonoma e consapevole. Nel veicolarne insistentemente l'immagine, i riti d'iniziazione (vedi oltre, app. § 2) sono un operatore di persuasione efficace, ma non prioritario; se le tecniche manipolatrici dell'educazione hanno anche per il maschile uno spazio costitutivo nella quotidianità della casa (*EN* 1180 b 3 sgg.; *Pol.* 1336 a 1 sgg.), la modellazione del femminile è sostanzialmente una questione di amministrazione domestica. Lo scacco riportato dagli spartani nel loro tentativo di estendere alle donne l'istituzione dei pasti in comune è probante, né Platone ha la speranza di ottenere molto di più di un distratto ascolto (*Leg.* 781 a-d). La costruzione del femminile in quanto estraneo all'ordine della politica e del *logos* lo rende ad esso impermeabile, vanificando i progetti d'integrarlo al suo interno al fine di controllarlo. La casa è il luogo di mediazione tra la donna e la città: la prossimità al cittadino è la prossimità alla condizione di sostanza, il presupposto di un suo ricupero utile grazie all'essere una docile madre materia.

La necessità e l'accidentalità entrano in un gioco di rinvii aporetico e tautologico. Le esigenze logico-ontologiche del divenire necessitano della materia quale elemento non accidentale, ma sostanziale. E se il filosofo coltiva l'antica illusione di una riproduzione puramente maschile che assicuri il moltiplicarsi incontaminato dei lineamenti del padre, il *logos* biologico tuttavia afferma che "la prima devianza è nascere femmina e non maschio, ma essa è necessaria alla natura per salvaguardare il genere degli animali in cui maschio e femmina sono distinti" (*GA* 767 b 8-10). Il discorso si fa quanto mai incerto e dissonante. "Tale devianza non è necessaria in relazione alla causa 'in vista di cui', cioè alla causa finale, ma

in relazione a una necessità accidentale, al fatto che l'animale deve trarre di qui la propria origine" (767 b 13-15). La donna, seppure ricondotta a un'anomalia, a un *teras*, archetipo rovesciato di una riproduzione che è pura degradazione, continua a sussistere nella sua accidentalità necessaria; è il segno di un'*impasse*, di un'impotenza, ma del filosofo e della sua scienza. La necessità consegnata alla materia, nella sua cogente opera di condizionamento, si traduce nell'incessante disgregazione di un ordine formale alla cui normativa oscuramente, ma tenacemente resiste, né serve a neutralizzare tali effetti il tentativo di ridurre e normalizzare lo scarto all'interno dell'accidentalità: la *hylē* è brutta "per accidente". E la femmina brucia le tappe perdenti del divenire, i traguardi della pubertà, della maturità e della vecchiaia, quasi con un'ansia di autodistruzione (775 a 9-14). D'altronde, "tutti gli esseri inferiori più rapidamente vanno alla fine, come avviene sia nelle opere della tecnica che in quelle della natura" (775 a 20-22). Brutta per accidente nell'ottimismo che pervade l'ontologia, la sua condizione è tuttavia ontologicamente quella di una menomazione. Per essenza brutta, per accidente donna.

La presenza dell'eros è causa strutturale di una risorgente conflittualità. L'omosessualità provocava le tensioni di una gerarchia deviante e abusiva perché legittimata dal prevalere degli istinti; il rovesciamento dell'ordine dell'autorità era omologo al rovesciamento dell'ordine dell'anima. L'eterosessualità produce una tranquillizzazione dello schema: il reperimento di soggetti biologicamente differenziati consente il ricupero di una normale dimensione di potere. Ma la contraddizione ha semplicemente mutato il livello. Alla conflittualità psicologica e di status si è sostituita quella della materia e della forma, radicata nella lacerazione sociale di una fecondità femminile carica di un'inquietante suggestione: materia di un cittadino illegittimo. Le ansie e le inquietudini dell'eros vanno teoricamente rimosse. L'omosessualità esce dal discorso in quanto non è riconducibile all'umano neppure nei termini della patologia etica, del vizio. Anche se la sua origine può essere ricondotta all'abitudine, al condizionamento sociale, essa si configura comunque come una malattia che si sottrae alle procedure del giudizio di valore, perché consegna chi ne è affetto al campo "neutro" dell'animalità (*EN* 1148 b 24 sgg.). L'uscita sublimante è debole e di scarso interesse: priva delle lacerazioni esistenziali che le assegna Platone,[28] deve la propria positività all'ordinata persistenza della sua focalizzazione pulsionale, l'*ēthos* (1157 a 10-12). La relazione omosessuale, tuttavia, costituisce il perimetro esclusivo dell'eros in quanto amicizia: al suo interno si dispiega il piacere e la sua organizzazione in una modalità specifica di socialità. Nel rapportarsi del maschio e della femmina l'appetizione ha uno spazio pregnante solo nell'ansia d'informazione che pervade la materia, in una gestione femminile che è desiderio di

norma e di passività. I soggetti eterosessuali sono soggetti riproduttivi; la pulsione sessuale è inserita in una corporeità che trova il proprio principio ordinatore nelle esigenze fredde della persistenza della specie e della città. La sua traduzione in termini sociali costruisce, infatti, un altro tipo di amicizia: avara di emozioni, è una questione di utilità biologica, ontologica, socioeconomica.

Le corrette relazioni in cui si estrinseca il piacere non recano in sé tracce di turbamento e di tensione perché regolamentate privilegiatamente dall'*eutrapelia*, la condizione di uomini brillanti, di spirito.[29] Questa è la modalità gratificante che viene contrapposta a quella erotica, in base al criterio selettivo di riporre la gratificazione nelle "stesse cose" (1157 a 3-10). L'ambito delle stesse cose si pone al livello dei discorsi, in una calibrata gestione del meccanismo della parola e dell'udito: si tratta "di quali cose e come dobbiamo dire e analogamente dobbiamo ascoltare" (1128 a 1-2). La regola della medietà organizza la regolamentazione del *logos*: il problema sta, infatti, nell'evitare i due poli estremi della rustica indisponibilità e dell'incontrollata propensione a suscitare il riso (1128 a 3 sgg.). Coerentemente alla dinamica strutturale della virtù etica, l'intervento sulle passioni ha un'accentuazione in senso repressivo anziché intensificante; l'asse del giusto mezzo passa all'interno della censura dei suoni, è garantito dalla presenza di un'ampia zona di silenzio, di "non detto" (1128 a 25-27). Il versante dell'ascoltare è omologo a quello del parlare: l'interlocutore dice lo stesso discorso, è un raddoppiamento dell'Io secondo le richieste dell'interpersonalità (1128 a 28-30).

In vista del banchetto, il luogo del piacere, bisogna dunque selezionare accuratamente gli inviti restringendoli all'*eleutheros*, quell'uomo acculturato che assicura il rispetto del *nomos* etico in quanto è legge a sé stesso, è la medietà vivente. Rimosso l'eros omosessuale nella patologia e quello eterosessuale nella corporeità riproduttiva, i *makarioi* gestiscono la loro omogenea comunanza di piacere. Questo ha perduto ogni carica dirompente, ricomponendosi nello spazio conchiuso e nitido della virtù, sottoposto alle ferme tecniche di decantazione della ragione. L'oscura pressione degli istinti è un ricordo lontano, sepolto sotto lo scorrere meticoloso e incessante dell'addestramento etico. La proposta del filosofo è quanto mai perentoria: l'economia del piacere è impermeabile alle modalità inquietanti del desiderio, disposta a pagare il costo della dispersione del potenziale emotivo, pur di evitare le dinamiche di disturbo indotte dalla sublimazione platonica. L'altrove rispetto all'eros in cui si colloca la gratificazione deve anzi presentare un'eccedenza di freddezza razionale. L'*eutrapelia*, infatti, non intrattiene con le passioni il rapporto conflittuale ma intimo di provvedere quotidianamente alla loro amministrazione, perché essa sorge nel luogo della discontinuità, di una neutralizzazione già consumata. Pratica tutta di testa, tecnica efficace del vivere in società, può far dubitare della sua stessa appartenenza alle virtù del costume, così compromesse con gli appetiti e le emozioni:[30] il suo ambito sta nella dimensione pubblica, rassicurante, dei discorsi e delle azioni (1128 b 5-7).

Lo spessore esistenziale della morale si è assottigliato nella formale convenzionalità di un'etica delle buone maniere. Il suo spazio vitale, il piccolo mondo del banchetto, è la città stessa, sottoposta a un effetto di riduzione; la continuità dei soggetti, i cittadini, garantisce la continuità dell'organizzazione di status. La casa è famiglia e città. Luogo dell'utile economico e biologico sorretto dalle coordinate asimmetriche che la presenza dei marginali impone, è anche il luogo simmetrico del piacere tra simili e uguali. Luogo complementare della realizzazione della funzione dell'uomo, la gratificazione può divenirvi discorso e ragione, perché il *logos* è la sua materialità e il suo ordine, il corpo e l'anima a un tempo.

Il padre re e i suoi sudditi

9. *Comunità sociale e comunità politica*

Il discorso etico propone una lettura dell'*oikos* parallela a quella che si snoda nel primo libro della *Politica*: all'interno della rete di rinvii che avvolge il nesso famiglia-città. La categoria focale, che costantemente sorregge l'analisi, è quella di comunità, segno dell'associazionismo che inerisce alla condizione di uomini. Nell'*Etica nicomachea* essa si fonde intimamente a quella di utilità, motivazione univoca che promuove il pluralismo delle comunanze:

> Si ritiene che anche la comunità politica trovi la sua origine e la sua persistenza nel procurare un vantaggio ai suoi membri; questo è l'obiettivo dei legislatori che identificano inoltre la giustizia con l'utilità generale. Le altre comunità si propongono un interesse particolare: ad esempio, quella dei naviganti che dalla loro attività intendono trarre ricchezze o qualcosa di simile, quella dei compagni d'arme che si ripromettono i vantaggi della guerra, il bottino, la vittoria, una città espugnata (...) tutte appaiono comunque subordinate alla comunità politica, poiché questa non tende all'utilità del presente, ma a quella di tutta la vita. (1160 a 11-23)

La città delineata nel primo libro della *Politica* presenta una fisionomia più complessa, un rapporto più specifico e articolato con entrambe le categorie di comunità e di utile: "La comunità perfetta nata da più villaggi è la città che ormai consegue, per così dire, il livello della compiuta autosufficienza: costituitasi (*ginomenē*) per consentire la vita (*tou zēn heneken*), essa sussiste (*ousa*) per consentire la buona vita (*tou eu zēn*)" (1252 b 27-30). L'uniformità tra passato e presente che la città dell'*Etica* ricupera nella sua memoria è l'uniforme bisogno di sopravvivere e di avvantaggiarsi che aggrega l'uomo allo schiavo, al compagno di villaggio, al compagno d'arme. Ma la città della *Politica* porta al suo interno una lacerazione verticale tra sé stessa come *genesis* e come *ousia*, come risposta all'esigenza primaria di autosufficienza e come qualità del vivere propria

di chi non è essenzialmente animale, ma politico. E questa città non ha storia: la falsa diacronia in cui è inserita non è che la modalità sincronica e subordinata del suo esistere, la temporalità della materia economico-sociale che acquista un senso, una forma nella priorità strutturale della *politeia*. La gregarietà umana ha un coefficiente specifico, il *logos* (1253 a 9-18), e questo si traduce in un patrimonio di valori che è giustizia, legge, potere: la giustizia dà ordine alla comunità politica (1253 a 38), così come fa la costituzione in quanto luogo di organizzazione dell'*archē* (1278 b 8-10). Al di là di ogni scansione di segno platonico tra utopia ed empiria, la partizione primaria e pertinente sta all'interno di ogni città, nel raddoppiamento che la percorre con una essenziale direttrice gerarchica. La città *politeia*, il modello, il paradigma, riscatta sé stessa come articolazione sociale e tale riscatto la costituisce in valore, in buona vita. Le città cattive sono sostanzialmente non-città: sede di una *genesis* animale, di un utile informe, individuale, perché è venuto meno l'assetto di potere che lo sorregge.

Le opzioni teoriche operanti nell'*Etica* producono un effetto orizzontale, di continuità nella distesa delle comunanze. Tutte costruite all'interno della categoria di utilità, esse dedicano alla comunità politica una posizione privilegiata più attinente all'ordine della quantità che a quello della qualità. La città è in grado di rispondere all'esigenza di sussistenza in modo più esauriente, su una diacronia più estesa di quanto la parzialità delle altre associazioni possa fare. Genera sempre il rapporto di un tutto rispetto alle parti (1160 a 8-9, 28-29), ma totalità sociale più che radicalmente politica, si sovrappone a ciò che contiene, incapace della rifondazione del vivere in una diversa qualità del vivere stesso. È un apriori indispensabile, ma non efficace; le comunità che ingloba hanno un'autonoma vivacità perché scisse dalla cogenza della metafora organicistica che nella *Politica* fa della famiglia e dell'individuo una pura potenzialità di polis, le membra, di per sé morte, dell'unico essere sociale ontologicamente vivo. L'associazionismo dell'uomo diviene pertanto oggetto di una descrittiva, coerentemente alla sua natura di animale politico in senso più debole, all'assenza della centralità della città *politeia*, presupposto di una lettura strutturale. La famiglia non ha alcun ruolo privilegiato tra le comunità, la cui esemplificazione si sofferma su quelle più limpidamente connesse all'utile. L'analitica della *Politica* ne fa invece il luogo emblematico della *genesis*, la sua corporeità primaria, ma anche il primo segno della capacità tipicamente umana d'inserirla nella produzione di eticità e di *logos* (1253 a 15-18).

10. *Amicizia, giustizia, proprietà*

Nell'*Etica*, la categoria di comunità risulta correlarsi strettamente a quelle di amicizia e di giustizia: "Amicizia e giustizia (...) appaiono vertere sugli stessi oggetti e sugli stessi rapporti interpersonali; sembra infatti che i membri di ogni comunità si trovino in una relazione di reciproci diritti e amicizia: si chiamano amici i compagni di navigazione e d'arme e analogamente chi partecipa alle altre comunità. L'estensione del vincolo comunitario determina l'estensione dell'amicizia, come d'altronde quella della giustizia" (1159 b 25-31). Il compenetrarsi della relazione amichevole con un corretto assetto di diritti e di obblighi rinvia alle valenze più arcaiche dell'attività di *philein*. Questa non si pone dalla parte "delle emozioni o delle intenzioni", ma "delle azioni e dei risultati", indicando le concrete pratiche di nutrimento, protezione, ospitalità che il capofamiglia omerico eroga in cambio di un omologo *philein*: l'inserimento degli amici nelle proprie condizioni di esistenza.[31] La semantica dell'amicizia è quella del possesso; è la cura gelosa della limitata porzione di beni — persone o oggetti — che in un mondo ostile procurano invece affidabilità e utile. Il vincolo cooperativo è l'isola della sopravvivenza nello spazio incontrollabile degli ostacoli e dell'aggressione; nella competitività del vivere l'amico è colui che non è un nemico, colui che apre una tregua fitta di doveri reciproci. Il discorso annodato è pertanto quello, denotativo, di ciò che esternamente è necessario e giusto che si faccia: la *philotēs* è il trattato di pace privato che sancisce il ristabilimento dell'equilibrio tra le parti precedentemente spezzato.[32] Nulla può essere in linea di principio concesso agli impulsi e alla loro eccessività, poiché la problematica è quella di dare a ciascuno il suo e questo ha tassi nitidamente fissati nella memoria del gruppo sociale.

Il reticolo originario dell'amicizia permane dunque anche nell'amicizia aristotelica, che è prassi efficace di scambio, relazione culturale che richiede la griglia dell'equità, del giusto prezzo. Ma la valenza fredda, giuridica è apparsa deperire nelle modalità privilegiate della virtù e del piacere, in un piacevole coinvolgimento di vita che è emozione di virtù. Nella privatezza della somiglianza psicologica può consumarsi l'indebolimento dei rapporti tra ciò che è caro e ciò che è proprio, ciò che dà vantaggio e ciò che procura *pathos*. Connessa alla categoria di comunità, alla dimensione formale, pubblica che primariamente le ineriva, la *philia* torna ad essere la copia fedele della giustizia, il derivato anonimo del suo esplicarsi.

Ogni relazione associativa, sorretta dalla finalità comune, si traduce in un assetto di giustizia che è la sua correttezza di funzionamento, il suo

interno equilibrio. Questa buona fisiologia, l'operatività dell'interesse collettivo, si prolunga a sua volta nell'amicizia, la solidarietà tra i partner sociali. Al livello della città essa assume il nome di concordia (*homonoia*), l'amicizia politica che è segno del riconoscersi dei cittadini nelle scelte compiute, ad esempio quella di affidare il governo ai migliori (*EN* 1167 b 1-2), o di rendere eleggibili le cariche (1167 a 28-31). Il venir meno del nesso giustizia-interesse collettivo genera il venir meno dell'amicizia, come avviene nella città oligarchica, raggruppamento di schiavi e padroni, pieni gli uni d'invidia e gli altri di disprezzo (*Pol.* 1295 b 21-25). Subentra invece la *stasis*, la conflittualità, nemica della concordia e dei legislatori (*EN* 1155 a 22-26). Comunità e amicizia dispongono la loro diretta proporzionalità entro una potenzialità dinamica: quanto più lo spazio d'identità tra i membri (*to koinon*) si amplia, tanto più intenso è l'indice di *philia*. La comunanza è al contempo causa e spia della solidarietà, e la giustizia si pone come loro funzione dal momento che i suoi imperativi sono cogenti proporzionalmente ad esse. Le ingiustizie si commisurano, infatti, all'entità dell'essere amici ed è più grave percuotere il padre che qualsiasi altra persona (1159 b 20 - 1160 a 7).

La famiglia riveste una collocazione paradigmatica: depositaria di un apriori eccedente di *koinon* — sangue, proprietà — in essa l'amicizia si esalta nella profondità del vincolo parentale, producendo una giustizia eccedente, sacrale. Al polo opposto si dispone la città. Nella breve gerarchia di infrazioni tracciata da Aristotele viene inserito nell'ultima casella il furto ai danni di un concittadino, poiché tale atto si compie nel luogo del *koinon* più attenuato: le cose, le sostanze sono divise tra gli uomini, e alcuni ne posseggono di più e altri di meno. Analogamente nel secondo libro della *Politica* la città non è lo spazio della parentela dei filosofi platonici in cui tutti dicono "è mio" della stessa cosa (1261 b 16 sgg.): un'eccedenza di unità la trasforma in famiglia, confondendo la comunanza parziale dei cittadini con quella totalizzante dei familiari. Se il termine *koinon* designa prioritariamente la dimensione pubblica, politica,[33] questa lo identifica tuttavia soltanto in alcune cose, mentre la casa dove si ripone la proprietà, il privato (1261 b 34-35) ospita le modalità di comunanza e di giustizia più acute ed esaustive. La città è pluralità, associazione di privatezze, di funzioni materiali che assicurano l'autosufficienza: la solidarietà che l'utile, la *genesis* politica promuove è debole e fredda rispetto alla sacralità che circonda l'utile pieno dell'istituzione primaria.

Ma la centralità amichevole della famiglia è il paradigma dell'amicizia "naturale" del diritto e del possesso e non della virtù e del piacere. Il privato familiare è pubblico e iscritto in un modello di relazioni giuridiche che privilegia quella, disuguale per eccellenza, che lega il padre al

figlio e il figlio al padre. Tale carattere consente il ricupero di una continuità con la città: se la categoria di *koinon* valorizzava unilateralmente la famiglia e la categoria di utilità la poneva nell'anonimato delle associazioni vantaggiose, il coefficiente specifico in cui l'utile si organizza, il potere tra disuguali, la pone come analogo, modello e copia insieme, delle città gerarchiche. Nuovamente le forme di governo vi si rispecchiano e nuovamente si ripete l'aporetica ricerca di un'impossibile autorità familiare tra uguali: "Vi sono tre specie di costituzione e altrettante sono le deviazioni, le loro degenerazioni. Le costituzioni sono il regno, l'aristocrazia, e in terzo luogo quella basata sul censo che sembra appropriato chiamare timocrazia, sebbene i più siano soliti denominarla semplicemente costituzione. Di queste la migliore è il regno, la peggiore la timocrazia" (*EN* 1160 a 31-36). "Forme molto simili, quasi dei modelli, si possono trovare nella famiglia" (1160 b 22-24). In ogni *politeia* l'amicizia è diretta funzione della giustizia (1161 a 10-11): stretta nella scansione del comandare e dell'obbedire, la *philia* s'identifica con la correttezza della relazione interpersonale che lega il sottoposto a chi detiene il potere: quanto egli deve tributare per ottenere l'uguaglianza proporzionale.

11. *Monarchia e tirannide domestiche*

All'inizio della lettura delle *politeiai* sta l'immagine del re. La condizione di *basileus* si radica nell'essere autosufficiente, nell'incomparabile sovrabbondanza dei suoi beni rispetto a quelli che ineriscono ai sudditi; ciò è garanzia della bontà dell'egemonia esercitata, perché tace in lui la motivazione a prevaricare sull'utile dei subordinati (1160 b 3-7). Il linguaggio della città è sempre quello del potere, ma questo, l'organizzazione che assume il divenire dei bisogni, non ricerca sé stesso nell'invarianza dell'ontologia. Non si tratta, infatti, di congelare nella natura la fisionomia di un rapporto di autorità (il suo carattere unidirezionale), ma di descrivere, di classificare i modi in cui si offre una praticabile gestione della città. La legittimità del re attiene privilegiatamente all'ordine dei comportamenti: egli non si appropria i beni altrui perché individualmente non ne abbisogna. Il padre, a sua volta, è re perché agisce in modo analogo: non prevarica sui figli sottoposti, si prende cura del loro benessere (1160 b 24-25).

L'empiria tassonomica consente una movenza, un'articolazione di *archē*, priva di pertinenza in un'analitica ontologica. Il panorama delle costituzioni ne registra di buone e di cattive, un arco pluralistico seppure irrigidito dal criterio del numero dei governanti: il regno si raddoppia allora in tirannide, la peggiore forma di governo, poiché l'opposto del

migliore è il peggiore. Re cattivo, il tiranno è in continuità con il sé stesso di prima, dal momento che conserva intatte la propria legittimazione al potere, la condizione di *autarkēs*, e l'unicità di tale potere, la condizione di monarca. L'effetto diacronico, degenerativo, è una modalità interna alla storia della sua anima, una temporalità tutta psicologica che accompagna la statica polare, in quanto governata dal giudizio di valore, della *politeia*.

Se comportarsi da cattivo è una scorrettezza politica, questa prassi rinviene un'auspicabilità nell'ambito della famiglia. Questa, rispetto alla polis, presenta una discrepanza, uno scarto, una fisiologia intimamente patologica: il suo microcosmo, infatti, annovera una città malata, quella tirannica che accomuna il padrone e lo schiavo. Mentre a livello politico il potere dispotico si descrive come proiezione nel disvalore della forma archetipa, il potere regale, nella famiglia esso è di per sé archetipo, statico, positivo (1160 b 29-32). L'analogo della dinamica cittadina, la devianza della tirannia, si ricupera nello spazio liminare della non-grecità, dove i persiani si servono dei figli come di schiavi. L'errore si annida nella sfasatura esistente fra il tipo di autorità e la figura del sottoposto, in un'incoerenza alla logica della specificità degli *archomenoi*; la localizzazione geografica inserisce inoltre il discorso nella casistica incongrua che il potere assume presso chi è privo del principio del potere. Nel primo libro della *Politica* l'elemento d'ordine dell'analisi, il cittadino, pone il barbaro come suo schiavo potenziale e la comunità domestica cui dà luogo come una pluralità di figure servili. La famiglia è potenzialità di polis; trasferita al di fuori del suo spazio "naturale" e vitale è una non-famiglia perché globalmente oggetto di autorità. Nell'*Etica nicomachea* il padre persiano è invece un capofamiglia, soggetto di potere: la condizione servile del figlio non ha qui il suo referente primario nel potenziale di dipendenza giuridica che vincola al cittadino, al greco, chi greco non è, ma nell'informale e tuttavia cogente asservimento che lega il barbaro al proprio despota. L'autorità paterna è il corrispondente nella casa di un'autorità politica non pluralistica e priva di alternanza: data la fisiologia della tirannide presso i barbari, il carattere prevaricante che essi forniscono alla funzione paterna appare omogeneo al loro modulo interno, teoricamente corretto. Il despota asiatico, d'altronde, è molto simile a un re, dal momento che governa secondo la legge su sudditi che di buon grado si piegano al suo comando; come un re si serve di una guardia del corpo indigena, non avendo da temere la ribellione di un popolo esacerbato (*Pol.* 1285 a 16-29).

A loro volta, i greci hanno ben conosciuto i sovrani esimneti, veri tiranni elettivi, e il *pambasileus*, le cui prerogative non avevano limite. Ma il passato del cittadino si rifonda nella connotazione di *eleutheros*, di

esclusivo soggetto di potere che pone come materia, come strumento ciò che esula dalla propria forma politica.[34] Il consenso tributato dai barbari non è segno di buon governo, di monarchia, è la spia inequivocabile della loro vocazione a servire: l'unicità del paradigma antropologico li costituisce in altro da sé, ricettacolo di un gioco di potere aprioristicamente solipsistico, data la riduzione "per natura" della pluralità degli *archomenoi* in un'unica immagine, lo schiavo. L'errore ontologico, la confusione dei sottoposti, è una tappa obbligata cui non è dato di rinvenire alcuna uscita interna perché nessun *eleutheros* è internamente reperibile; la correttezza storica, ontologica, sta nell'occupare il proprio posto di schiavo nella famiglia del cittadino. La tirannide potrà allora divenire una fisiologia compiutamente limpida, salvaguardando inoltre il capofamiglia dalla tentazione di farsi cattivo sovrano dei figli, d'importare nel suo piccolo regno i mali di quello grande della città.

Il padre e il re hanno più diritti e hanno diritto a più amicizia. Veri monarchi pastorali, radicano la loro eccedenza di aspettative nell'eccedenza di cure amorevoli di cui circondano, come Agamennone, il proprio gregge umano (*EN* 1161 a 10-22). La rete della loro amicizia è tutta fatta di cose, con un'esorbitanza della regalità domestica che promana le benevolenze più grandi, la vita, il nutrimento, l'educazione. Utilità e potere, giustizia e amicizia seguono un percorso teorico intrinsecamente circolare: l'*axia*, la superiorità, apre il discorso, mostrando lo spaccato dei vantaggi primari, sussistenziali in cui si esprime. Ma il luogo dell'utile è il potere, condizione di possibilità di alimentare e di allevare che trasforma il prima legittimante nella conseguenza del proprio funzionamento. E il potere impone la propria semantica totalizzante anche al giusto e alla *philia*. L'autorità regale è il diritto spettante al padre in cambio di benefici che si sono a loro volta risolti nell'esercizio della regalità; la proporzionalità di amicizia corrispondente è "onore": l'interiorizzazione dell'atto di obbedire, il vissuto della giustizia.

Se la monarchia è uno spazio di relazioni interpersonali provviste di una correttezza rigidamente gerarchica, la tirannide racchiude il deperimento di ogni correttezza e di ogni amicizia. Nulla in essa è comune a chi comanda e a chi è comandato; nel vuoto lasciato dall'interesse collettivo, la funzionalità del potere, s'installa il rapporto che sussiste tra l'artigiano e il suo strumento, l'anima e il corpo, il padrone e lo schiavo (1161 a 33-35). La prevaricazione è la costante del governo dispotico e padronale: l'arbitrio del tiranno — il sovrapporre l'illimitatezza del desiderio all'impassibilità limitativa della legge — diviene pregnante nell'infrangere l'estremo confine tra buono e cattivo potere, l'utile dei sottoposti di cui è segno il loro consenso. Il libero è diventato schiavo; il padrone può prendersi cura di lui, ma in maniera proficua a sé stesso, come avviene

per un animale o un essere inanimato, al di fuori di ogni reticolo di amicizia (1161 b 1-5). Il *pathos* che ci lega a questi esseri, infatti, non è amicizia, in quanto "non vi è contraccambio, né desiderio per il bene dell'oggetto: sarebbe ridicolo desiderare il bene per il vino, a meno che non si alluda all'auspicio che si conservi in buono stato per poterlo consumare. Si afferma invece che dobbiamo desiderare il bene per l'amico per lui stesso" (1155 b 27-32). La natura oggettuale della schiavitù rende impercorribile il meccanismo della reciprocità: il padrone non può attendere dallo schiavo alcuna contropartita, né può d'altronde porre in modo non strumentale chi è per definizione uno strumento, animato come variabile interna. Strumentalità significa fisiologicamente prevaricazione; l'utile di chi non è autonomo soggetto di utile si compie come un atto liminare e non pertinente a uno schema relazionale incentrato sul sopruso del partner. È deperita la categoria di comunanza, la dimensione associativa. La comunità politica si è nella tirannide rovesciata in una non-comunità per l'assenza di quella convergenza di interessi che è condizione di possibilità del vivere insieme.

Nel primo libro della *Politica* la violenza della schiavitù appare rimossa nello spazio lontano della natura. Partizione rasserenante nella gerarchia che percorre le specie animali, l'autorità padronale vede il proprio sottoposto offrirsi in modo indolore all'autorevolezza dell'uomo padrone, perché tale atto inaugura la sua sopravvivenza, perché a entrambi "giova la stessa cosa" (1252 a 34). Gli automatismi dell'ontologia ne fanno un atto di comunanza e di utile collettivo: se la categoria di *koinon* è sempre in conflitto con quelle di strumento e proprietà, le procedure persuasive della potenzialità e dell'attualizzazione intervengono tuttavia ad attutire ogni tensione nell'immagine di uno strumento che non è strumentalizzato, di un'espropriazione che è in realtà un'appropriazione di sé stesso. Dimensione radicalmente altra dalla politica, la gestione dello schiavo è estranea ai soprusi della tirannide. Si tratta, infatti, di potere padronale, pratica complementare di un soggetto di potere, il cittadino, che mai diviene un cattivo governante. La sua famiglia non ospita alcuna città malata da tenere faticosamente sotto controllo, perché egli esercita la sua tutela su chi in lui ha proiettato sé stesso, erogando un consenso pervaso di saggezza ontologica. È stato infranto il nesso oggettualità/prevaricazione; la condizione strumentale non produce un'economia di abusi persistenti e di casuali benefici, perché l'utilità di chi non è soggetto è strutturalmente garantita da quella di chi detiene la capacità di amministrarla.

Nell'ottavo libro dell'*Etica* lo schiavo può entrare in una dimensione interpersonale pienamente corretta e motivata, grazie all'operazione di separare il sé stesso servile. Se la corporeità poietica e amorfa promuove le dinamiche dell'asocialità e dell'arbitrio, l'umanità che tuttavia gli ine-

risce si estrinseca entro le coordinate sublimanti della legge: giustizia e amicizia gli appartengono perché, in quanto uomo, egli è in grado di partecipare a leggi e convenzioni (1161 b 5-8). La legge apre lo spazio, altamente connotato nei valori, della città e della legittimità delle sue interne relazioni sociali; il giusto politico, la fattualità della giustizia, si dispiega tra gli stessi soggetti tra cui agisce la legge, i cittadini liberi e uguali, aritmeticamente o proporzionalmente (1134 a 25-30). Gli altri individui godono di un diritto residuale, per somiglianza (*kath'homoiotēta*). Lo schiavo, pertanto, è un uomo fatto schiavo. La modalità inanimata, oggettuale, che implica la fuoriuscita dall'arco culturale dell'associarsi, si sovrappone a un'anima integra nel *logos* e nelle sue proiezioni interpersonali di giustizia e di amicizia. Un'anima di *eleutheros*. Ma la duplicità di chi obbedisce è la duplicità di chi comanda; buon cittadino e tiranno cattivo, questi annovera tra i suoi poteri quello prevaricante e arbitrario che si esercita su chi, intimamente libero, viene costretto a servire. La colpa ontologica, lo sconfinamento tra i volti dei sottoposti, si ripete quotidianamente nella casa, sede di una comunità irrimediabilmente malata. Se la tirannide rinveniva nel luogo della schiavitù il paradigma dei propri soprusi, è in realtà l'autorità padronale a reperire nel luogo della politica il modello per ogni violenta e scorretta oggettualizzazione dell'uomo.

12. *Un'autorità femminile*

"La comunità di marito e moglie è di tipo aristocratico: egli comanda in base al proprio merito e nella sfera di competenza maschile; quanto inerisce al femminile lo affida alla moglie" (*EN* 1160 b 32-35). L'uomo è nobile e virtuoso. La partizione migliore/peggiore che separa le specie animali in maschi e femmine (*Pol.* 1295 b 1-4) si prolunga nella città, selezionando dei cittadini più cittadini degli altri (1283 a 34-36), e nella famiglia, promovendo l'egemonia del marito. Il paradosso della *Politica* – una potenzialità di autorità politica che mai conosce attualizzazione – si scioglie nella linearità unidirezionale dell'aristocrazia, *politeia* assente nell'analisi del primo libro, che trovava nella monarchia un corrispondente esaustivo per l'ontologico obbedire dell'appetizione. La descrittiva dell'*Etica nicomachea* ribadisce la subalternità della donna, sebbene spoglia della sanzione metaforica dell'anima, della cogenza naturale di una deliberazione incapace. A sua volta, la superiorità del marito non affonda in un'argomentata fruizione del *logos*, ma neppure nell'asserzione di un'utilità sovrabbondante, come avveniva per la superiorità del padre. Il suo "merito" è quello ripetuto dal vissuto giorno

dopo giorno – l'uomo è migliore –, la sua utilità è quella profondamente connotativa di gestire-controllare chi mai diviene adulto – uomo –, l'esercizio della funzione di tutore.

L'eccellenza maschile non è illimitata e, corretto governante, egli non sfigura un'autorità legittima, appropriandosi ambiti in cui rifulge la virtù altrui: alla moglie compete la gestione di ciò che ad essa è più congeniale. L'alone allusivo che circonda tale accesso al potere ricopre in realtà l'obsoleto spaccato delle attività femminili, la cui puntuale elencazione appare un gratuito esercizio anche all'analisi platonica: tessitura, preparazione di cibi cotti, attività nelle quali una superiorità virile susciterebbe il riso (*Resp.* 455 cd). Si delinea la routine della casa, la ripetitiva e seriale quotidianità delle sue pratiche, che per nulla richiede quell'educazione al coraggio anche per la donna, che la costituzione spartana annovera incongruamente tra i suoi obiettivi (*Pol.* 1269 b 34-37). La circolarità dei servizi domestici richiede invece l'addestramento educativo che il maestro siracusano impartiva dietro compenso ai giovani schiavi: un addestramento manuale, un sapere servile (1255 b 22-25). È la materialità che avvolge l'amministrazione familiare e da cui il cittadino prende le distanze, rimovendo la stessa autorità padronale. Egli si dedica alla politica o alla filosofia, lasciando a un intendente l'onere di comandare a degli schiavi, scienza che non ha nulla di grande e d'insigne (1255 b 31-37).

L'enucleazione di uno spazio di autonomia femminile consiste nel riconoscimento della primaria divisione del lavoro sottesa alla città. La casa è il luogo istituzionale di organizzazione del riprodursi dell'uomo e della sua specie; esso richiede un soggetto che provveda alle pratiche che entro le proprie mura si dispiegano. L'esempio di compiuta collaborazione tra i sessi che Platone (*Resp.* 451 d) ricava dal mondo animale non è pertinente; le cagne possono dedicarsi alla guardia come i cani perché non hanno una casa cui accudire (*Pol.* 1264 b 4-6). Divisione del lavoro significa anche nitida distinzione nell'appropriarsi i valori di cui le attività si rivestono nella socialità della polis. Il rigore della teoria non nasconde a Platone la vertigine del salto di qualità che egli propone alla donna facendone una guardiana, le mille obiezioni del senso comune sulle sue carenze logiche ed etiche (*Resp.* 452 a sgg.). Mentre la punizione che gli dei infliggono all'uomo per essersi occupato delle funzioni femminili (Xen. *Oec.* 7, 31) è la registrazione di una defezione del paradigma dell'umano, uno scarto eternamente grottesco.

La scansione esterno/interno che coagula le incombenze dei sessi, entra nel gioco delle tante contrapposizioni polari in cui si rispecchia la valorizzazione del maschile. La geografia dello spazio aperto è quella della ragione, l'*agora* del cittadino, e del coraggio, il campo di battaglia del soldato: la femminilità chiusa e ombrosa del focolare, presso cui si

consuma il mestiere degli artigiani, li rende deboli e vili, appunto simili a donne (Xen. *Oec.* 4,2). La ragione è attività, qualificata creatività: nel processo riproduttivo la trasmissione di forma, di *logos* paterno, diviene allora l'impulso fattivo dello stesso artigiano che interviene sull'inerzia del legno, della cera materna (*GA* 729 b 14-18). Nell'oscura fornace del suo grembo la madre cuoce un pane, un vaso[35] che altri ha plasmato secondo le sequenze e gli usi di un discorso altrui; fredda terra, essa ospita una vitalità esterna, una pianta da custodire come fa una straniera per uno straniero (Aesch. *Eum.* 658-61). È il luogo di una fertilità, di cui non conosce il segreto; una semina praticata da donne è l'irrisione delle sacre procedure della fecondità, un'esibizione sterile e artificiosa (vedi oltre, app. § 2). La pienezza della cavità femminile è defluita verso le regioni maschili dell'anima; la prassi e la teoria sono intimamente ricolme di una motivata produttività: un interno compatto di forma, altro dalla vuota esteriorità della materia.

Nel terzo libro della *Politica* appare tutta la deprivazione che si cela entro la chiusa spazialità della donna (1277 b 18-25). Le virtù dei sessi si delineano nell'ambito della logica funzionale, saldandosi intorno al consueto assetto polare: il coraggio di acquisire dell'uomo fronteggia la temperanza conservativa cui la donna sottopone i suoi acquisti. Ma la temperanza si estrinseca repentinamente nel silenzio, tesaurizzazione di quel bene intimo e metaforico che è la lingua. Lingua corpo anziché lingua ragione, la tesaurizzazione femminile è la tutela di un'assenza, di un disvalore, l'autocontrollo di una deliberazione difettosa. Si tratta della neutralizzazione di sé stessa in quanto possibile ostacolo — dissipante, irriflessivo — al *logos* dell'amministratore, del proprietario. Tale *logos*, l'oggetto da tutelare, è il bene primario che l'uomo apporta nella casa, seme prezioso da non disperdere; esso riempie i magazzini, privi di ordine, di fruibilità: le membra dello spazio, del corpo della donna. Una raccolta informe, un catalogo di materiali, di suoni, di flussi: un potenziale caotico da rendere inoffensivo, per poi ricuperarlo alla produttività normalizzata della riproduzione maschile così come all'equilibrata gestione domestica del *pater*.

Le attività che si svolgono nella casa rimandano alla produzione, in un'inarrestabile contiguità con la dimensione servile. L'analitica del primo libro della *Politica* rinveniva un criterio di differenziazione nell'ancoraggio del femminile al biologico, seppure un biologico tutto permeato d'istituzionalità. L'utile che gli ineriva era quello di generare figli legittimi, di accudire alla conservazione del nome del padre. L'utilità senza mediazioni dell'*Etica*, la *genesis* economica, privilegia nella donna un'altra corporeità; non più un ventre che propone la cogenza animale di perpetuare una specie, seppure politica, ma una manualità garante della manipolazione e della custodia dei valori d'uso che l'uomo procura all'esterno. Donna moglie più che donna femmina, sessi uniti dalla cultura, dalla legge, più che dalla natura, dal dio (*EN* 1162 a 17-25; Xen. *Oec.* 7,30).

L'incontrollabile dinamica confondente che coinvolge coloro che nel sociale stanno dall'altra parte della prassi si arresta nella centralità della concreta presenza dello schiavo: se nella città egli è il presupposto della pienezza della figura del cittadino, nella casa è condizione di possibilità dell'immagine della *gametē*, della produttrice di figli. Egli perimetra anche l'ambito in cui avviene la cooptazione al potere della donna: *archomenos* del virtuoso (l'uomo), essa è l'*archōn* virtuoso dello schiavo, padrona e mai cittadina. La collegialità dell'aristocrazia si traduce, infatti, nel reperimento di un'altra *politeia*, nella selezione di altri sudditi. La dimensione totalizzante del linguaggio politico assume echi grotteschi nell'aderire alla gestione della città domestica, nel farsi pratica politica femminile. In un cumulo esorbitante di prerogative, la donna, guardiana del *nomos* della casa, è comandante militare nell'ispezionare gli utensili animati e inanimati, regina nell'amministrare un meccanismo di premi e punizioni tutto rivolto a interlocutori servili (Xen. *Oec.* 9,14-15). La sua armata, la sua trireme è costituita di grano, vasellame, coperte: opliti e marinai da allineare in schiere rigorose, che non conoscano sbandamenti nel momento della battaglia quotidiana (8,4-8; 9,2-10). Intendente per eccellenza, chi detiene il principio del potere le affida la sovrintendenza delle faccende che si svolgono nella casa, così come nei lavori dei campi si fa sostituire da uno schiavo (12,1 sgg.).

Eppure la partecipazione all'*archē* segna un netto scarto tra la donna e gli altri membri subalterni della famiglia, in quanto segno del ricupero di una dimensione relativamente autonoma, "adulta". D'altronde, essa è l'unica a partecipare effettivamente alla giustizia domestica, perché non condivide la condizione del figlio e dello schiavo di essere una semplice parte del corpo del capofamiglia: è soggetto di diritto, sebbene di tipo analogo, somigliante a quello vero che unisce i cittadini (*EN* 1134 b 8-18). Si produce un'eccedenza di status sulla manualità che le inerisce. Questa, quasi cieca di un proprio *logos*, si rischiara al riverbero del *logos* che pertiene a chi alla donna è unito da un'intima, fisica contiguità: moglie, figlia di cittadino. Strumento di riproduzione e di conservazione della loro *politeia*, propaggine della loro dignità, il suo diritto mediato si potenzia nel conflitto tra capifamiglia: la dote che la donna non amministra va tuttavia preservata integra, perché questo è l'utile del padre.

La dinamica patologica che inesorabilmente coinvolge le costituzioni trasforma l'aristocrazia in oligarchia, a causa della malvagità dei governanti (1160 b 13-16). All'interno della staticità del criterio numerico — pochi detengono il potere — si produce il pervertimento dell'utile

dei governati, dal momento che i comandanti si accaparrano la maggior parte dei beni della città. Deperisce il principio di legittimazione, il nesso virtù-potere, accantonato a favore di quello ricchezza-potere: le cariche si accentrano nelle mani dei più abbienti. Anche la famiglia può divenire il teatro delle gesta dell'oligarca, secondo un modulo degenerativo che presenta due variabili interne. La prima consiste nella prevaricazione del maschile sul femminile: l'uomo forza i confini di una giusta autorità avocando a sé la diretta conduzione dello spazio domestico, esautorando la donna dalle sue prerogative di gestione della subalternità servile. La seconda variabile s'identifica con il radicale rovesciamento della correttezza del potere: l'*epiklēros*, l'ereditiera, si appropria l'egemonia contro ogni virtù legittimante, basandosi sul potere che la ricchezza le conferisce (1161 a 1-3). Gli esiti della doppia modalità di oligarchia familiare presentano nitide discrepanze sociali e teoriche. Il marito che si fa anche moglie insidia gli equilibri interni alla sua piccola città, sgretolando i tratti che differenziano i sottoposti all'interno di un'indistinta manualità. Nell'indifferenza alle richieste sia pur mediate dello status si cela l'arbitrio della sua autorità, ma è tuttavia una colpa – ontologica, gerarchica – di secondo livello.

La vera *hybris* sta nelle mani dell'*epiklēros* che anima l'antico fantasma di un potere femminile; potere indiretto, dal momento che l'amministrazione dei beni pertiene al marito: ma quale differenza sussiste tra il diretto comando di una donna e il comando di chi ne subisce l'egemonia? (*Pol.* 1269 b 32-34). Potere domestico, ma comunque lesivo della natura maschile del principio del potere. La moglie che si fa marito non si limita a estendere omogeneamente un'autorità già acquisita, perché da padrona si fa governante, padrona di cittadini; inoltre è depositaria esclusiva della correttezza teorica dell'oligarchia perché titolare del nesso autorità-ricchezza. L'immagine dell'ereditiera inaugura una scia di suggestioni inquietanti in quanto detentrice di una prerogativa ancora più pressante di quelle fondate sull'economia. La prerogativa di alimentare l'angoscia della creatività, dell'autosufficienza femminile. Estia terrena, essa ricompone dentro di sé le polarità complementari della dea del focolare, abitualmente saldate alla giustapposizione dei ruoli di figlia vergine e di sposa madre. L'*epiklēros* non s'integra a un focolare altrui per farsi inerte strumento della filiazione maschile, straniera che genera figli simili al padre. I figli che alimenta nel suo ventre si alimentano alla fiamma cui essa stessa fanciulla ha per lunghi anni accudito: la loro forma, il loro nome sono riposti nel sangue femminile al quale l'apporto dell'uomo può fornire solo materia, terra straniera. La dinamica teoricamente infelice di circolare da una casa all'altra – la potenzialità della materia – compete ora al maschile, privo inoltre della connotazione di ventre focolare in cui

riposa la permanenza della stirpe. L'inerzia passiva della donna è divenuta l'immobilità valorizzata di un archetipo: cavità piena, essa pratica una tesaurizzazione non più deprivata, perché il *logos* da custodire è quello attivo del proprio focolare. Il potere nitido della ricchezza si ramifica nel potere oscuro della fertilità materna, matrice di potenzialità incontrollate di potere.

Ma la donna è impotente: nella città, nella riproduzione, nella casa. Semplice intendente di schiavi, eroga all'uomo, all'aristocratico, un'amicizia e una giustizia strettamente proporzionali, remunerazione della sua funzione di tutore biologico, sociale.

13. *La città dei fratelli*

Tra le città ospitate nella casa va annoverata la timocrazia, le cui coordinate ugualitarie, isonomiche consegnano il potere a una moltitudine, sia pure delimitata dal criterio censitario, e correlano i cittadini secondo le richieste dell'uguaglianza aritmetica. I cittadini della famiglia possono essere individuati nei fratelli, sostituendo il coefficiente generazionale – una relativa omogeneità di età – a quello economico (*EN* 1161 a 3-6), ma il reperimento di un'autorità non gerarchica tra le pareti domestiche instaura ancora una volta una dinamica aporetica. Nel primo libro della *Politica* era l'antinomia di una potenzialità di comando femminile che mai diveniva realtà; nell'*Etica* è un rapporto di fratellanza che esula dai parametri stessi dell'autorità. Il vincolo che unisce i fratelli, infatti, è estraneo a quest'ottica: la loro uguaglianza è l'esito della condizione di oggetti di potere, della loro collocazione simmetrica rispetto alla figura centrale del padre. Sono uguali perché sono articolazioni di un identico principio d'ordine: provengono dallo stesso sangue, dalla stessa radice, sono per così dire la stessa cosa in membra separate (1161 b 32-33). Il rapporto di derivazione è intimamente saldato a quello di appartenenza, tendendo a risolvere le modalità di una relazione affettiva in quelle di una relazione giuridico-economica. I genitori amano i figli più di quanto siano corrisposti perché questi ultimi, come un capello, come un dente, sono un loro prodotto e pertanto una loro proprietà (1181 b 19-24). Tale contesto rinvia a quello del quinto libro, che assimila le figure dello schiavo proprietà e del figlio, in quanto entrambe parti del capofamiglia: le immagini dei genitori, pluralistica matrice biologica, tornano ad assottigliarsi nell'unicità della matrice potente, gerarchica. L'autorità paterna è l'operatore del discorso, elemento sintetico che promuove l'uguaglianza, nello spazio della casa, di coloro che, concrezione giuridico-corporea della sua eccedenza, si rapportano mediatamente perché oggetto di tale autorità.

D'altronde, il legame specificamente familiare non è di per sé assicurazione di timocrazia. La presenza di un fratello sensibilmente maggiore di età segnala l'emergere di un elemento valorizzato, che introduce nella casa, come nella città, un'inevitabile dinamica verticale, monarchica, paterna. L'elemento chiave, infatti, è il coefficiente generazionale: esso consente d'inserire la condizione di *philos*, amico parente, in quella di *hetairos*, amico in senso pieno, cioè al di fuori di un qualunque vincolo di parentela.[36] Gli *hetairoi*, partizione interna ai cittadini, sono uguali e simili; l'assimilazione psicologica, nei sentimenti e nel carattere, si alimenta nella comunanza di età (1161 a 25-27), presupposto dell'aver scandito insieme le tappe principali della vita comunitaria. Insieme nelle strutture educative, militari, politiche. I fratelli coetanei sono l'analogo degli amici nel mondo familiare perché sottoposti a un'unica, unificante educazione che affonda nella prima, più remota infanzia (1161 b 33 - 1162 a 1). Se l'elemento strettamente biologico rinvia all'eccedenza giuridica del padre, a un assetto di potere disuguale, l'elemento culturale rinvia a un contesto di relazione paritetica tra soggetti, perché pertiene a chi non è tanto un figlio quanto una potenzialità di cittadino. L'aver cooptato l'amicizia fraterna all'interno della *hetairikē* ne promuove una forte valorizzazione: questa, infatti, s'identifica con l'amicizia di piacere, il vincolo che si traduce nella comunanza del vivere (1157 b 20-25). E intensamente si valorizza la timocrazia, la costituzione meno apprezzata entro la cerchia di quelle "buone"; grande eteria, i suoi membri si scambiano una solidarietà linearmente equivalente, secondo la richiesta paradigmatica dell'amicizia (1161 a 27-30).

All'interno di un contesto unificante — moltitudine dei comandanti, uguaglianza aritmetica — avviene lo slittamento della timocrazia nel suo corrispondente patologico, la democrazia (1160 b 18-20). Questa s'ingenera anche negli *oikoi* privi di *oikonomikos* o in quelli in cui questi è debole: in entrambi i casi si ha il livellamento di tutte le figure, l'arbitrio di ognuno (1161 a 6-9). Il meccanismo politico non è in grado di leggere la dinamica familiare. Esso prevede un incremento quantitativo dei governanti all'interno di un persistente principio di legittimazione: la libertà. Il venir meno della discriminante aggiuntiva, il censo, implica un'inclusione di elementi omogenei nell'ambito dell'autorità. L'analogo nella casa, pertanto, sarebbe una città di fratelli, perfettamente isonomica nell'assenza di restrizioni generazionali; un'aporia, tuttavia, conseguente all'assunto aporetico di costituire la fratellanza in *politeia*. La spirale degenerativa viene invece attivata da Aristotele dove la presenza del principio del potere ne rende possibile l'attivazione, corrompendo cioè l'immagine del padre, che di tale principio è il depositario. Le conseguenze dissolventi si propagano ben oltre l'insussistente timocrazia dei figli, poiché coinvolgono la pluralità delle città che l'analitica aveva separato. L'omologo della città democratica è la degenerazione della famiglia nel suo complesso: il deperimento dell'unico elemento d'ordine in essa presente, il capofamiglia, instaura la norma della discrezionalità di tutti, l'estremo demagogico in cui immediatamente confluiscono le movenze contratte della dinamica costituzionale operante nell'*Etica*. L'eterogeneità dei sottoposti diviene uguaglianza reciproca e uguaglianza di ognuno rispetto all'eterogeneità primaria di chi comanda: una doppia colpa ontologica.

Nella casa democratica, come nella città, si verificano la prevaricazione sul virtuoso e il venir meno dell'interesse collettivo, organizzato dalla legge. Ma entro le sue pareti non si delinea alcun assetto di potere alternativo, seppure deprezzato dal giudizio di valore; non s'installa alcuna assemblea, eccedente, tirannica, perché non è reperibile alcun cittadino: soltanto donne, bambini, schiavi, ombre difformi dalla città. Nella casa senza capo, senza padrone si assiepa un raggruppamento servile che trasforma la permissività politica nella licenza caotica e irrilevante di chi, irrimediabile oggetto di potere, si limita a corrodere sterilmente colui che continua ad esserne l'esclusivo soggetto.

Termina l'esaustiva, meticolosa descrittiva aristotelica, catalogo policromo di immagini di famiglie e di città. Le categorie di utilità e di potere, l'organizzazione dell'utile all'interno delle coordinate del potere, consentono una nomenclatura omogenea che si estende ai rapporti interpersonali che entrambe le comunità racchiudono. Matrice atemporale per ogni dinamica verticalizzante, la famiglia è una persistente fonte di sacralità in cui fondare la disuguaglianza: il padre proietta sul re il proprio alone divino, trasferendo l'obbedire empirico di chi è suddito nella dimensione naturale dell'obbedire di chi è figlio. Se la famiglia normalizza la città, la città è tuttavia principio di normalizzazione per le relazioni nella famiglia. L'ereditiera, figura limite ma pertinente alla fisiologia domestica, vede tradurre la conflittualità delle proprie prerogative nell'assoluto disvalore del prevaricare dell'oligarca. Le categorie politiche mettono ordine, producono leggibilità e rassicurazione, rendendo il più possibile omogeneo a sé stesse ciò che è altro dalla politica. Ma la femminilizzazione dell'oligarca accentua di rimando la patologia della *politeia* in cui egli è inserito: nessuno — popolo, uomo — sarebbe disponibile all'incongruenza di essere governato da una donna. Luogo insanabile dell'aporia, dove la coerenza del sistema teorico viene drasticamente meno, è la delineazione di una fisionomia di potere isonomica nell'ambito della comunità familiare. È il segno della discontinuità che separa la privatezza della casa dallo spazio politico della città.

La famiglia, tuttavia, non è compiutamente risolvibile nel nesso comu-

nità-utile che la correla strettamente alla città, sede dell'utile per eccellenza. La valenza biologica le conferisce un tratto peculiare, ricco di rinvii verso un'animalità scarsamente istituzionalizzata: dalla parte della natura a confronto di un associazionismo politico profondamente culturale (*EN* 1161 b 11 sgg.). In tale contesto, l'uomo prioritariamente si accoppia, mentre una necessità di secondo livello è racchiusa nel suo vivere in città (1162 a 16-19). Il privilegiamento del sangue sull'utile e sul potere, il tentativo di ricuperare un'interpersonalità più densa, meno offerta alla manifestatività geometrica delle coordinate gerarchiche, anima una figura altrimenti silenziosa e liminare, la madre. L'automatismo riduttivo dell'autorità per una volta si astiene dai suoi interventi sulla duplicità dei genitori, dalla consueta attivazione della semantica paterna della proprietà. Il figlio della donna non è un prodotto parziale, un'articolazione residua — un capello — in attesa di una separatezza giuridica che lo rivesta di una totalità individuale: è il duplicato della sua soggettività. Una soggettività materiale che, tuttavia, proprio nella corporeità del ventre ripone il primato dell'amicizia domestica: la madre ama più del padre perché pratica una consuetudine di rapporti più antica del momento della nascita (1161 b 27-29).

È il primato dell'amicizia in quanto tale (1159 a 28 sgg.). L'amicizia materna è eccedente e inesauribile, ed è eversiva di ogni conteggio, di ogni cautela di scambio e di status. Pervasa del più teso desiderio di comunanza del vivere, il segno del piacere, tuttavia non si preoccupa dei requisiti del partner, del suo *ēthos* ritagliato nelle partizioni del sociale. La madre gode di amare il proprio figlio dato a balia, le è sufficiente sapere che sta bene: incurante della proporzionalità compensativa che il privilegio gerarchico, sia pure di seconda istanza, le assegna, essa dà affetto anche a chi non la conosce, e quindi non è in grado di erogarle ciò che le è dovuto. I meccanismi culturali dell'interpersonalità e del potere s'infrangono lungo il rigore duttile della sua prassi: autosufficiente come quella del dio, del filosofo, ma intrinsecamente effusiva verso le sue creature vitali, i frammenti del suo *logos* corporeo.

Appendice

1. *La famiglia, la città*

La riforma di Clistene (arconte nel 508 a. C.), che sancisce il prevalere dell'assetto civico-territoriale su quello gentilizio, produce una nozione ugualitaria dello spazio politico, alla quale corrisponde una rappresentazione spaziale e temporale della città geometrica ed ugualitaria (Lévêque e Vidal-Naquet, 1964, pp. 13 sgg.). Tale modello convive tuttavia con un'altra geometria, aristocratica, proporzionale, attenta "alla ricchezza, alla forza e all'intelligenza" (Joly, 1974, p. 311). Lo spazio politico costituisce un luogo istituzionale in cui la dimensione economico-sociale e le tensioni che in essa s'ingenerano trovano una dislocazione, un linguaggio (Vernant, 1965, pp. 243-45), un tentativo di composizione: alle disparità materiali, private, tra capi-famiglia proprietari fondiari si sovrappone un'uguaglianza che è comproprietà della sfera politica, materiale a sua volta, data la funzione economica della città. E cittadini sono anche i non-proprietari, nati da cittadini, che vivono essenzialmente delle erogazioni fornite dalla polis.

Rilevante è l'analisi del termine *isonomia* compiuta da Vlastos (1953): il suo significato non si risolve in quello di "uguaglianza davanti alla legge", poiché si amplia in quello di "uguaglianza attuata attraverso la legge", indicando una distribuzione paritaria del potere politico, del *nomos*, che però non implica affatto un'analoga parità nell'assetto economico (distribuzione della terra). Esiste infine un più sottile, "elusivo significato", che si rivela il più pregnante: l'uguaglianza politica è condizione di possibilità della realizzazione del *nomos*, in quanto essa sola sottopone a un controllo chi esercita il potere, tutelando da ogni prevaricazione sulla legge. (Per una lettura della società antica nell'ottica della centralità della politica e delle partizioni di status vedi Austin e Vidal-Naquet, 1972; Finley, 1973; Humphreys, 1978. Più in particolare, sulla non-autonomia della sfera economica e sul rapporto commercio/mercato nel mondo greco vedi Polanyi, 1957 e 1977. Sul prodursi di una "ideologia della città" come presupposto della centralità della politica vedi Lanza e Vegetti, 1975.)

La dimensione politica tende a risolvere al suo interno quella sociale. Osserva Vernant (1965): "I greci non hanno chiaramente separato (...) Stato e società, piano politico e piano sociale: per loro l'opposizione si situa fra il privato e il pubblico: quello che non è del dominio privato viene attribuito al dominio pubblico, al 'comune', (...) alla sfera politica (...) La *politeia* designa sia il gruppo sociale nel suo insieme (la società), sia lo Stato in senso stretto (...) e pertanto si presenta a un tempo

come molteplice ed eterogenea e come una e omogenea" (pp. 261 sg.). In Luporini (1978) si tratta della "non-separatezza" delle istituzioni politico-costituzionali rispetto alla società, propria del mondo classico. Tale dato non implica l'impossibilità di distinguere i due livelli: Aristotele premette all'analisi della città (l'esame delle costituzioni) l'analisi della famiglia, la "società civile", senza fare della forma politica una "dilatazione di essa". Vedi anche Berti (1978) pp. 307-10, 338 sg.: nel mondo antico è assente una sfera del sociale distinta e intermedia tra famiglia e città, data l'assenza di una sfera autonoma dell'economico.

Con la riforma di Clistene (Meier, 1980, pp. 91 sgg.) la città diviene istituzionalmente una pluralità di *oikoi* e il cittadino s'identifica con l'*oikonomikos*: se la continuità della città si lega a quella delle famiglie che la costituiscono, devono allora essere nitidamente stabiliti i requisiti di chi è preposto a perpetuare la casa e la comunità. La cerchia ereditaria familiare sembra avere assunto progressivamente confini sempre meno fluidi. Una legge attribuita a Dracone, riconfermata da Solone e citata da Demostene (XXIII 53), afferma che non è punibile chi uccide l'adultero, colto in flagrante nella propria abitazione, "con la moglie, la sorella, la figlia, la concubina, che tiene con sé per avere figli liberi". Come "liberi" (*eleutheroi*) essi sarebbero pertanto intermedi tra figli legittimi (*gnēsioi*) e bastardi (*nothoi*) e potrebbero rientrare, in via subordinata, nella cerchia ereditaria. La partizione *gnēsios/nothos* assume una peculiare definitezza con la legge di Pericle (451/50), che moltiplica i requisiti richiesti per fare parte del corpo politico: è cittadino chi è nato, oltre che da padre, anche da madre ateniese (Loraux, 1981, pp. 119 sgg.). Tale norma, disattesa durante la guerra del Peloponneso, viene rimessa in vigore durante l'arcontato di Euclide (403). Demostene (LIX 16 e 52) cita le leggi che prescrivevano le sanzioni relative al matrimonio con stranieri: per chi dava in moglie a un ateniese una straniera, facendola passare per propria figlia, era ad esempio prevista la perdita dei diritti civili e la confisca dei beni. Lo stesso Demostene (XLIII 51) definisce inoltre chiaramente anche la collocazione del *nothos*: "Il figlio naturale (...) non fa parte dell'*anchisteia* [la cerchia ereditaria] né dal punto di vista religioso né riguardo ai beni, a partire dall'arcontato di Euclide." La compiuta discriminazione del figlio *nothos*, in quanto frutto dell'unione con una straniera, ha reso rigido l'interdetto relativo a chiunque si trovi al di fuori della correttezza riproduttiva: chi è nato da una relazione informale tra cittadini è un illegittimo e come tale va espulso dall'*anchisteia*. (La condizione del *nothos* rispetto alla città è assai controversa perché è dubbio se l'emarginazione dalla casa implicasse l'emarginazione dalla cittadinanza anche per il figlio di cittadini: vedi Harrison, 1968, pp. 61-68; Vernant, 1973, pp. 54 sgg.; in generale sullo statuto del *nothos* Glotz, 1904, pp. 340 sgg.)

La casa è la sede primaria dell'economia: la terra si organizza al suo interno, tendendo a identificare la sua circolazione con le limitate dinamiche della trasmissione ereditaria. Una proiezione estrema, paradigmatica, di tale struttura autoconservativa è la città delineata da Platone nelle *Leggi* (740 a). I 5040 appezzamenti (*klēroi*) in cui si articola il territorio della polis, sono anche la sede di 5040 focolari: il numero e l'esatta corrispondenza devono restare invariati. La terra, inalienabile e indivisibile, passerà inalterata a un solo figlio; l'eccedenza di eredi potrà essere ovviata grazie a una vera e propria circolazione di maschi all'interno della comunità, in modo da fornire una discendenza al capofamiglia che ne sia privo, oppure con la loro espulsione in colonie di popolamento. In Atene, soprattutto nel quarto secolo, si verifica un pro-

gressivo indebolimento del nesso *klēros/oikos*. La terra acquista una nuova mobilità; è oggetto di transazioni non prive di risvolti speculativi (Xen. *Oec.* 20,22 sgg.), che non appaiono tuttavia in grado di modificare sensibilmente il quadro tradizionale di frazionamento della proprietà (Finley, 1952, p. 58; Humphreys, 1974, p. 290; Will, Mossé e Goukowsky, 1975, pp. 106 sgg.).

Nella casa si svolgono inoltre elementari attività artigianali — filatura, tessitura — che rispondono alle esigenze di consumo del gruppo familiare. Va tuttavia rilevato come, anche uscendo dall'ambito dell'autosufficienza domestica per toccare il livello dell'*ergastērion*, il laboratorio dotato di una manodopera più ingente e di una maggiore specializzazione delle mansioni, non è necessario uscire dalle pareti dell'*oikos*. La povertà della strumentazione tecnica determina l'aderire della qualità di *ergastērion* non tanto a un'entità immobiliare, a una manifattura, ma al gruppo umano che, riunendosi in un luogo per i propri scopi di produzione, trasmette a questo, privo altrimenti di qualunque connotazione specifica, i suoi caratteri e lo rende a sé funzionale (Aeschin. I 124; in Dem. LIX 67, la casa di Stefano, in cui Neera svolge l'attività di etera, viene definita *ergastērion*). Pertanto, la casa può porsi come sede dell'attività lavorativa, oltre che come residenza di famiglia (Dem. XXVII 10-11 e 24). I caratteri dell'*ergastērion* sono analizzati in Finley (1952) pp. 65 sgg. Il funzionamento e soprattutto il valore speculativo dei laboratori di Demostene sono presi in esame da Canfora (1979).

2. *La donna, il matrimonio*

Il matrimonio, così come si evidenzia in Omero, ha una funzione e una struttura profondamente differenziate da quelle elaborate dalla città: all'interno del mondo aristocratico è canale primario di relazioni politiche e di scambio di beni. È luogo di circolazione degli *agalmata*, quegli oggetti soprattutto in metallo, prodotti di un artigianato di lusso, che formano la "materia di un commercio nobile" (Gernet, 1948, p. 96). Se lo sposo offre come doni matrimoniali (*hedna*) gioielli, tripodi, spesso gareggiando con altri pretendenti, il circuito della reciprocità gli fornirà il segno tangibile di un'alleanza contratta: la sposa. *Agalma* essa stessa, può promuovere, con il suo trasferimento, un nuovo flusso di ricchezza, dal suocero al marito, chiudendo la circolarità dello scambio (Finley, 1955). Tale meccanismo, consuetudinario, presentava caratteri di forte fluidità e altrettanto fluida era la posizione occupata dalla moglie legittima all'interno del palazzo aristocratico. Se la sua strumentalità a contrarre vincoli politici le aveva assegnato una posizione prestigiosa, ora si trovava a condividere lo spazio domestico con la concubina, spesso frutto di una spedizione vittoriosa; i confini tra le due figure erano sfumati e i figli venivano allevati insieme nella casa. Nella città preclistenica il matrimonio sembra avere avuto uno statuto e una funzione sostanzialmente analoghi (Vernant, 1973, pp. 62 sgg.; vedi anche Gernet, 1938, pp. 339 sgg.).

La circolazione di ricchezze che in età classica accompagna il contratto matrimoniale assume invece la forma della dote, seguendo la direttrice univoca dal tutore padre al tutore marito. Questi s'incaricherà di amministrare i beni dotali, essendo la donna priva di capacità giuridica e quindi non operativa nella sfera pubblica. La legge della città tutela il cittadino capofamiglia: il marito dissipatore dovrà rendere conto del suo operato non alla moglie, ma al padre di questa che, qualora il vincolo matrimoniale venga meno, ha diritto che la figlia rientri nella casa originaria con intatto il

suo valore. Un momento fondamentale del contratto, pertanto, è quello della stima accurata delle sostanze trasmesse "per la donna" (questo è il senso della locuzione tecnica *epididonai* più dativo, che indica il trasferimento della dote: vedi Harrison, 1968, p. 49). Una specifica procedura legale imponeva al debitore insolvente di versare al capofamiglia padre un interesse del 18 per cento sull'ammontare dei beni fino all'estinzione dell'obbligo. Il padre poteva tutelarsi anche con assicurazioni immobiliari, ipotecando terreni di proprietà dello sposo per un valore approssimativamente equivalente a quello fornito dalla sposa (Finley, 1952, pp. 44 sgg.; Harrison, 1968, pp. 297 sgg. suppone che l'ipoteca potesse vertere anche su eventuali terre facenti parte della dote; vedi anche Schaps, 1979, pp. 74 sgg.). L'asse ereditario maschile preclude l'attribuzione alle figlie femmine del *klēros* in quanto tale. Della dote, inoltre, non fanno parte le attività strettamente speculative: *ergastēria* e banche si perpetuano lungo una linea maschile, riaffermando la tradizionale separazione tra donna e valorizzazione della ricchezza (Dem. XXVII 5, XLV 28). Le ricchezze che le ineriscono hanno la stessa connotazione della *phernē*, del corredo; segni di *status symbol* come le liturgie, i cavalli, la donna stessa.

Una rilevanza peculiare, pertanto, assume l'istituto dell'epiclerato, risposta al problema di fornire un figlio maschio, un continuatore della casa, al capofamiglia che muore lasciando un'esclusiva discendenza femminile (Harrison, 1968, pp. 9-12, 132-38; Schaps, 1979, pp. 25-47). L'*epiklēros*, colei che è legata al *klēros* paterno, sposerà quello tra gli uomini di famiglia che, per il grado di parentela con il defunto, è a questi più strettamente assimilabile, l'operatore di un impossibile incesto: il fratello del padre (Vernant, 1963, pp. 171-75). Le figure che, in sua assenza, si sostituiscono allo zio paterno, sono contemplate dalle consuete regole di successione (Dem. XLIII 51). Il figlio che uscirà da tale unione sarà il continuatore del nonno, prendendo il *klēros* nelle sue mani non appena divenuto maggiorenne. Lo zio ha la prerogativa d'imporre lo scioglimento del matrimonio già eventualmente contratto dall'*epiklēros* (Brindesi, 1961, pp. 22 sg.). Un'alternativa per il capofamiglia privo di figli maschi consisteva nell'adottare un figlio, facendone poi il marito della propria figlia: la possibilità di scegliere un erede adottivo al di fuori della cogenza delle norme successorie interne al *genos* risale a Solone (sui caratteri e il significato della legislazione solonica vedi Gernet, 1920).

La figura dell'ereditiera anima l'antico fantasma del potere femminile, un immaginario ginecocratico che è rappresentazione dello "stato selvaggio", rimosso grazie alla normalizzazione matrimoniale e all'esclusione della donna dalla vita politica (Vidal-Naquet, 1970; per un'interpretazione psicoanalitica del carattere ginecocratico del rapporto madre/figlio nella società e nel mito greco vedi Slater, 1971, pp. 3-74). Va rilevato come un potere femminile basato sulla ricchezza sia per Platone presente in ogni matrimonio, data la presenza della dote. Questa deve essere abolita nella città delle *Leggi*, in base a motivazioni che non si risolvono nell'intento statico, ugualitario, che presiede alla configurazione socioeconomica della comunità (742 c). Le ricchezze, sia pure assegnate "per la donna", la rendono insofferente a un'autorità maschile, che si rovescia pertanto in un'umiliante servitù (774 cd).

L'obiettivo della città d'imporre uno schema tipo di legame matrimoniale non sembra completamente raggiunto: nella pratica sociale le forme di unione non appaiono del tutto riconducibili all'unico denominatore di un'*engyē* che produca insieme le nitide figure della moglie e del figlio legittimi. La figura della concubina, della *pallakē*, continua in una certa misura a reagire su quella della *gametē* (Pomeroy, 1975,

pp. 69 sgg.; Cantarella, 1981, pp. 65 sgg.). A livello linguistico mancano termini specifici per designare la moglie e il marito e si ricorre ai generici *gynē* e *anēr*. L'orazione di Demostene *Contro Neera*, tendente a dimostrare che l'accusata, una straniera, è la sposa dell'ateniese Stefano, si articola all'interno di un circolo vizioso, senza mai pervenire a una prova determinante relativa alla stipulazione del contratto matrimoniale. La difesa di Stefano, ben consapevole della difficoltà, cerca di risolvere l'immagine della concubina in quella, inconfondibile, della prostituta. Emblematica è la non-operatività della definizione che dà Demostene della *pallakē*, allo scopo di distinguerla dalla donna sposata e dalla etera. I due estremi appaiono chiari: le mogli servono a generare prole legittima e a custodire il focolare, le etere a procurare piacere: la funzione della concubina, "fornire le cure del corpo di tutti i giorni" (LIX 122), risente dei margini d'indeterminatezza che il suo statuto riveste all'interno della comunità. Nell'orazione di Lisia *Sull'uccisione di Eratostene* c'è la costatazione di tale *impasse*, unita a un incongruo tentativo di giustificazione. In relazione alla legge di Dracone, che consentiva l'omicidio di chi era colto in flagrante adulterio con la *pallakē*, Lisia commenta: "Evidentemente, se ci fosse stata una punizione più forte della morte, il legislatore l'avrebbe applicata nel caso della donna sposata, ma, non potendo immaginare nulla di più rigoroso, decise di prescrivere la stessa pena anche quando si trattasse di concubina" (I 31).

La *gynē gametē* è comunque l'unica depositaria della vita coltivata, culturale, del grano macinato, rappresentata da Demetra, protettrice al contempo del matrimonio e dell'agricoltura. La sposa abbandona la condizione di *korē*, di fanciulla, cui presiede Artemide, dea vergine abitatrice delle terre incolte: la vita selvaggia è simboleggiata nei rituali nuziali dalla corona spinosa e dalle ghiande di quercia, cui si oppongono i simboli cerealicoli del setaccio, del pestello, del pane (Vernant, 1972 b, pp. 144 sg.; sul rituale matrimoniale vedi Gernet e Boulanger, 1932, pp. 247 sg.). Una seconda polarità che esula dal giusto mezzo è costituita dalla vita aromatica dell'etera, dalla parte di Afrodite, il cui uso della sessualità esorbita dalla normativa riproduttiva. Gli aromi, presenti nel matrimonio per suscitare l'avvicinamento dei sessi, costituiscono tuttavia un elemento antinomico e disgregante: vi si oppongono dall'interno, poiché la sposa può farsi adultera, e dall'esterno, in quanto il perimetro del piacere è quello dell'omosessualità e dell'eterosessualità non coniugale.

La sposa e l'etera sono entrambe un bene da scambiare, sebbene diano luogo a transazioni di qualità differente: la prima è materia di uno scambio di equivalenti che è la proiezione, rovesciata rispetto alla direzione in cui circolano le ricchezze, dello schema arcaico di dono/contraccambio; la seconda è oggetto di una pratica speculativa gestita da schiavi affrancati, da emarginati. Un canale di reclutamento delle etere era costituito dalla consuetudine dell'esposizione dei neonati, essenzialmente femmine cui si sarebbe dovuto fornire una dote. Le bambine venivano allevate e addestrate da un ruffiano, spesso di origine servile, che le rendeva sue schiave e, divenute adulte, erano di solito noleggiate sull'*agora*. Come flautiste, citariste, le etere erano destinate ad allietare i banchetti (Paoli, 1953, pp. 4 sgg., 83 sgg.): su esse si esercitava la sorveglianza degli *astynomoi*, funzionari pubblici, i quali controllavano che per ogni prestazione non fossero percepite più di due dracme (Arist. *Ath. resp.* 50,2). A un livello inferiore si trovavano le donne delle case di piacere, la cui attività era sottoposta a tassazione da parte della città (Licht, 1932, pp. 269 sgg.; Flacelière, 1971, pp. 145 sgg.). L'etera si pone "al di fuori" della polis, saldando status e funzione: schiava, straniera come Neera (Dem. LIX 14), è l'immagine speculare e insieme complementare di quella della *gynē* costruita all'ombra della figura del cittadino.

Anche l'adultera si trova fuori della città, come rivelano le dinamiche connesse allo scioglimento del vincolo matrimoniale. Questo poteva essere annullato per iniziativa di entrambi i partner, ma secondo modalità diversificate. Per il marito non erano richieste procedure legali, e l'operazione si riduceva a un semplice atto di ripudio, che era pratica corrente nell'eventualità di un matrîmonio sterile. La donna, assistita da cittadini maschi, richiedeva invece la sanzione dell'arconte: intendeva tutelarsi dalla possibilità di apparire una moglie ripudiata e rendere evidente che il marito non vantava più alcuna pretesa su di lei (Harrison, 1968, pp. 38-45). Anche la terminologia era diversificata: all'iniziativa maschile ineriva la semantica propria dell'espulsione dalla casa, espressa dai verbi *ekballō*, *apopempō*, *ekpempō*; l'iniziativa femminile si configurava come un abbandono, espresso dal verbo *apoleipō* (Brindesi, 1961, pp. 20 sg.). Lo scioglimento del matrimonio era imposto dalla legge nel caso di un'*engyē* stipulata con una straniera o se la donna si rivelava un'adultera: lo sposo non aveva obblighi di fedeltà. La condanna che la città riserva alla sposa trasgressiva, responsabile di contaminare la sacralità legale della filiazione e della cittadinanza, è quanto mai severa. La sua figura si rovescia in quelle della straniera e dell'etera, con quell'eccedenza d'infamia che accompagna una perdita di status. Estromessa dalla casa, è inoltre espulsa dalla partecipazione alle cerimonie religiose, anche nella veste di spettatrice: chiunque può oltraggiarla in qualunque modo, essendone proibita solo l'esecuzione (Dem. LIX 86-87).

L'immagine della sposa trasgressiva è connessa a una serie di rappresentazioni prodotte dall'immaginario della comunità. All'univocità trasparente, controllabile, del *logos* maschile, si contrappone il flusso eccedente e indistinto della materia, della fecondità femminile: il linguaggio etico-psicologico lo traduce in un'ambiguità che è dimissione di responsabilità, rifiuto di collaborare alla funzione civilizzatrice dell'uomo, sottile ma violenta erosione dei valori che la strutturano. Sotto la grazia seducente di cui Afrodite le ha fatto dono, Pandora ripone un animo sfacciato, un'indole volubile e dissimulatrice, intessendo una tenace rete di insidie per le certezze operose del capofamiglia (Hes. *Op.* 65-68). Le donne non sono per l'uomo compagne dell'infelice Povertà, ma della Sazietà e, sempre pronte a ordire azioni sciagurate, si trasformano in veri e propri fuchi: nell'ozio dell'alveare inghiottiscono nel loro ventre tutto ciò che l'uomo ape, con la sua faticosa alacrità, depone incessantemente (Hes. *Th.* 520-602). La figura femminile proposta da Esiodo è sempre la sposa delineata da Aristotele, ma svincolata dal suo principio d'ordine, il marito tutore. Alla riproduzione è associata una sessualità che non si è giunti a neutralizzare: "Nella stagione dell'estate estenuante (...) le donne sono molto dissolute, mentre gli uomini sono spossati perché Sirio brucia la testa e le ginocchia e la pelle è disseccata dalla calura" (*Op.* 584-88). Il corpo materno, da fedele magazzino, si è rovesciato in un abisso di dissipazione; da silenzioso collaboratore del cittadino è divenuto un elemento distruttivo dell'amministrazione domestica e della *politeia* (Loraux, 1978). L'immoralità femminile – gli uomini codardi e ingiusti saranno donne nella generazione successiva (Plat. *Ti.* 91 a) – affonda nell'amoralità della madre, la Dea Madre che, nell'inesauribile vitalità del suo grembo, racchiude il meccanismo sempre diverso e sempre uguale del divenire, l'eternità priva di partizioni – logiche, ontologiche, etiche – della generazione individuale, della vita e della morte. Ai precetti, alla normativa selettiva del Padre, la Dea oppone la cura indifferenziata di tutte le sue creature. Pulsione che protegge e nutre, può alimentare la sua fertilità in tributi di sangue, come vuole Kālī, o può farsi la calda sollecitudine, priva di qualsiasi preoccupazione moralista, della Vergine Maria, madre di misericordia, soccorritrice persino del peccatore (Lederer, 1968, pp. 137 sgg.).

La partizione tra le diverse figure femminili attraversa anche la sfera religiosa. Al suo interno un ruolo centrale era svolto dai riti d'iniziazione che preparavano la fanciulla all'acquisizione del ruolo di donna sposata, con l'inevitabile corredo di occupazioni domestiche (Jeanmaire, 1939, pp. 257 sgg.; Burkert, 1966; Brelich, 1969, pp. 229 sgg.). Tali pratiche prevedevano in Atene il passaggio attraverso le quattro tappe di *arrēphoros*, *aletris*, *arktos*, *kanēphoros*: tessitrice del peplo di Atena (*arrēphoros*) e macinatrice di focacce (*aletris*) per il suo culto, la *korē* espiava l'imminente perdita della verginità facendo l'orsa (*arktos*) al servizio di Artemide e, divenuta adulta, portava i canestri (*kanēphoros*) durante le Panatenee. Il rituale proprio della *gynē gametē* era costituito dalle Tesmoforie, celebrazione in onore di Demetra, dalla quale erano escluse straniere, concubine ed etere: le donne ateniesi ribadivano la loro appartenenza alla città, attraverso la funzione riproduttiva svolta al riparo dell'unione legittima con il cittadino (Detienne, 1979). Le figure femminili non privilegiate dalla città possono invece essere ricondotte al rituale delle Adonie, festa privata di origine esotica, che la comunità tollera, senza promuoverne né l'organizzazione né il finanziamento. Sotto il sole della canicola le donne salgono sui tetti, per esporre piccoli vasi contenenti semi di cereali e di ortaggi, i giardini di Adone. Questi conoscono una germinazione tanto rapida quanto effimera: agricoltura difforme da ogni procedura tradizionale, dopo soli otto giorni trascorrerà dall'eccedenza alla morte, analogamente all'esistenza effimera del dio di cui porta il nome. È una pratica deviante anche secondo le richieste del codice sociologico, perché compiuta da mani di etere e di concubine, che non si fanno terra cerealicola per una semina organizzata dalle sacre procedure del matrimonio (Detienne, 1972, pp. 132 sgg.).

La centralità del nesso donna-riproduzione può affermarsi solo grazie alla presenza dello schiavo: la sua assenza, infatti, coinvolge la *gynē* in un'indiscriminata manualità, che intacca la stessa connotazione sessuale della partizione esterno/interno. Nella mitica età dei pelasgi le figlie e i figli degli ateniesi andavano ad attingere acqua alla fonte perché, come tutti i greci di quei tempi, essi non possedevano ancora schiavi domestici (Herodt. VI 137; Austin e Vidal-Naquet, 1972, pp. 40, 183 sg.). D'altronde, coerentemente alle dinamiche "barbariche" della non-grecità, i traci riducono le loro donne a una dimensione servile, utilizzandole per coltivare i campi, per condurre al pascolo greggi e mandrie (Plat. *Leg.* 805 de). Solo l'estrema urgenza della situazione economico-sociale motiva in Demostene una pratica lavorativa femminile che implica una vita di relazioni fuori della casa: nutrice, vendemmiatrice, venditrice di nastri sull'*agora* (Dem. LVII 45). Lo svolgimento di quest'ultima attività è sufficiente a ingenerare il sospetto che lo status di chi la pratica non sia quello di cittadina, ma di straniera o di schiava. In Herfst (1922) è compiuta una rassegna analitica dei compiti svolti dalla donna, in particolare ad Atene nel quinto e quarto secolo, rassegna che ripropone lo spaccato degli *erga* domestici, con una rilevante presenza di manodopera servile soprattutto nella preparazione dei cibi (pp. 24 sgg.). Oggetto di particolare analisi è l'esistenza dell'*agora gynaikeia*, la sezione del mercato in cui personale femminile vendeva articoli di uso femminile: la presenza di cittadine appare un dato marginale, seppure talvolta attestato (p. 78). (Per un'abituale presenza della donna sull'*agora* vedi Polanyi, 1977, pp. 191 sgg.)

3. *Il fanciullo, la monarchia domestica*

Aristotele istituisce una stretta analogia tra l'autorità esercitata dall'*oikonomikos* e quella esercitata dal sovrano. Se il capofamiglia è un re, soprattutto il re è un capofamiglia, anzi questi è l'archetipo del potere più assoluto: "Si ha poi un quinto tipo di monarchia quando un solo individuo ha potere su tutto, allo stesso modo in cui ogni popolo e ogni città lo ha sugli interessi comuni; esso corrisponde all'amministrazione della famiglia: come infatti questa è un potere regale sulla casa, così il potere regale è un'amministrazione familiare esercitata su una città o un popolo o su parecchi" (*Pol.* 1285 b 28-33). A livello politico il suddito neutralizza progressivamente il potenziale di arbitrio racchiuso nella sovranità assoluta, opponendole l'efficacia limitativa della legge, riducendone gli ambiti di pertinenza (1285 b 13-19). La regalità domestica mantiene invece inalterati i tratti dell'illimitatezza, riponendo la discriminante dalla tirannide nel principio tautologico della bontà del re.

Nel quinto libro dell'*Etica nicomachea* (1134 b 8 sgg.) la condizione filiale presenta una forte trascorrenza con quella servile. Lo schiavo e il figlio – finché non ha raggiunto una certa età e non è diventato indipendente (*chōristhē*) – sono parti del capofamiglia: questi non compie mai ingiustizia nei loro confronti, perché nessuno vuole danneggiare sé stesso. Il paradigma del potere, l'immagine del capofamiglia, riassorbe in sé l'intera relazione di autorità; i sottoposti sono le articolazioni biologiche, giuridiche della sua individualità, in una rete di rinvii differenzianti e al contempo convergenti. La condizione di parte è per lo schiavo un derivato logico di quella di proprietà (*Pol.* 1254 a 13 sgg.): strumento – un valore d'uso per la sussistenza del padrone – biologicamente separato (*chōriston*), è sempre giuridicamente separabile in quanto oggetto di transazione, acquisto, vendita, ipoteca. Sempre per definizione scisso, contemporaneamente o meno all'essere parte di *quel* padrone, di *quell'*uomo. Il figlio, invece, è parte finché non è separato; condensazione della materia del padre, del suo sangue, diventerà un giorno il duplicato del suo *logos* e la rescissione dell'appartenenza avrà il senso forte della rinascita: diventare la parte della città. La preistoria del cittadino, la condizione domestica di figlio, propone una soggettività di diritti estremamente filtrata, residuale: la tutela paterna è aliena da prevaricazione non in virtù di una relazione interpersonale formalmente organizzata dalla giustizia, ma grazie all'egocentrismo umano che mai prevaricherebbe sulla propria corporeità filiale.

I caratteri che l'autorità paterna rivestiva in Atene sono analizzati in Harrison (1968) pp. 70 sgg. Un aspetto fondamentale consisteva nella discrezionalità che ineriva all'accoglimento del nuovo nato nella famiglia: l'alternativa era l'esposizione. Il conseguimento della maggiore età scioglieva il figlio maschio dal controllo del padre, ma questi, in qualità di capofamiglia, continuava probabilmente ad avere la facoltà di estrometterlo dalla casa. Tale ripudio comportava l'esclusione dai culti familiari, una sostanziale difficoltà nel difendere il proprio diritto alla cittadinanza e, forse, la privazione dell'eredità. Anche in Aristotele la condizione strutturale di "creditore" conferisce al capofamiglia il diritto di allontanare il figlio dalla casa: questa prassi si configura tuttavia come un caso limite grazie all'intervento della sua magnanimità, della sua eccedenza in amicizia (*EN* 1163 b 18 sgg.). Il padre, come anche la madre, doveva essere mantenuto e ospitato dai figli durante la vecchiaia; egli era tutelato da specifiche procedure legali, che si estendevano all'espletamento dei riti religiosi dopo la morte. La cooptazione tra i demoti, ratificata dalla *Boulē*, produceva il venire meno

della tutela del capofamiglia e il costituirsi di un nuovo cittadino, dotato delle diverse prerogative politico-giuridiche (gestione della proprietà, diritto di adire l'autorità giudiziaria ecc.). Aristotele afferma: "Fanno parte della *politeia* coloro che sono nati da genitori entrambi cittadini; vengono iscritti tra i demoti all'età di diciotto anni. Al momento dell'iscrizione gli abitanti del demo cui appartengono (...) decidono con una votazione se hanno l'età prevista dalla legge (...) e se sono di condizione libera e di nascita legittima" (*Ath. resp.* 42, 1).

Ma tra il fanciullo e il cittadino s'inserisce la figura dell'efebo: i giovani devono sottostare a un servizio militare di due anni, l'efebia, al termine del quale essi eserciteranno effettivamente la funzione di cittadini. Il ruolo e i caratteri dell'efebia appaiono complessi, come rivela il persistere di pratiche arcaiche legate all'ammissione nella fratria, accanto all'istituzione "ufficiale" della polis. Tali pratiche avevano il loro fulcro nel taglio della chioma, una cerimonia iniziatica che segnava il passaggio dall'infanzia all'età adulta, "la transizione dalla natura alla cultura, (...) dal crudo al cotto" (Vidal-Naquet, 1974, p. 190). Al di là di ogni proiezione dell'"origine" dell'efebia sulla "funzione" che essa svolge all'interno della politicità della città classica (*ibid.*, p. 195), l'acquisizione dei ruoli di uomo e di cittadino appare un momento conflittuale, che colloca la rappresentazione dell'efebo in una serie di polarità rispetto ai valori in cui sarà integrato: egli è un antioplita, "ora nero, ora femmina, ora cacciatore astuto" (Vidal-Naquet, 1968, p. 71). Nell'ambito del complesso mitico-rituale connesso al conseguimento della virilità (ciclo di Teseo, festività delle Oscoforie ecc.), l'opposizione maschile/femminile ha un ruolo centrale (trasformazione in ariete della capra offerta da Teseo ad Afrodite, presenza di adolescenti travestiti durante la processione delle Oscoforie: vedi Jeanmaire, 1939, pp. 307 sgg.; Bettelheim, 1962, pp. 115 sgg. L'acquisizione di un'identità maschile è un'operazione culturale che passa attraverso la negazione della femminilità della condizione infantile, vissuta entro lo spazio chiuso della casa. Nello spazio aperto e selvaggio delle foreste e della caccia, l'adolescente, "sottratto alla penombra e al calore dei corpi femminili, viene introdotto nel reame della virilità" (Detienne, 1977, p. 51).

Parte seconda

Il corpo della donna

Lineamenti di una ginecologia filosofica

(*Giulia Sissa*)

1. *La differenza sessuale*

I trattati aristotelici sugli animali, le loro differenze, la loro vita, i loro modi di riprodursi dispiegano un'enorme ricchezza di questioni, reperti etologici, rappresentazioni fisiologiche. Forma specifica, genere, analogia, differenza quantitativa, gli strumenti concettuali affinati dalla pratica sofistica e platonica del discorso, si misurano qui con la stupefacente varietà dell'universo degli animali. Una tentazione sarebbe quella di attribuire ad Aristotele uno sguardo ormai laico e scientifico su oggetti fino allora usati, uccisi o temuti, immaginati nei racconti mitici come vettori di significati culturali, iscritti nelle regole rituali del sacrificio. Se Talete, paradigma del sapiente della polis arcaica, ringrazia la sorte per non essere nato animale ma *anthrōpos* ed è ricordato come il primo sacrificatore di buoi (Diog. Laert. I 33 e 24=11 A 1 *DK*), senza alcuna incompatibilità con il suo sapere tecnico e astronomico altrettanto iniziale, Aristotele potrebbe essere il primo biologo, fondatore di un sapere zoologico non immediatamente finalizzato a perimetrare uno spazio umano e politico tra il divino e il bestiale. Le ipoteche e le poste in gioco antropologiche sarebbero quindi rese inerti dalla definitiva acquisizione che il polo selvaggio della disumanità è un mondo a sé, conoscibile nelle sue regole e dominabile teoricamente.

Ma la seconda fortuna di cui compiacersi, per il più esemplare dei saggi antichi, è di non essere nato donna, bensì maschio. E, se l'universo dei barbari, altri estranei cui non assomigliare, si riconosce dalle pratiche sociali, il mondo delle bestie e quello delle donne si mostrano e si discriminano con un corpo diverso nella forma e nelle funzioni. La zoologia incipiente è proprio il discorso che ospita il corpo femminile; e se la medicina ippocratica ha già prodotto un sapere delle malattie e della natura delle donne, qui i corpi femminili sono tanti, diversi tra loro e diversi da quelli

maschili, a loro volta polimorfi. La differenza sessuale incrocia ad ogni specie la differenza tra gli animali, e ad ogni punto d'intersezione, ad ogni questione che riguardi la riproduzione, il comportamento, l'alimentazione, la forma o le dimensioni, s'impone l'irriducibilità reciproca di maschile e femminile. E ogniqualvolta si rende necessario parlare delle femmine degli animali, riaffiora un paradigma a cui tutte sembrano tendere: la femmina è più debole, più morbida, più piccola, non sa difendersi. Tutte le femmine viventi sembrano somigliare alle donne greche fragili, irresponsabili, materne, la cui sola trasgressione è pensata come mimetismo al loro contrario maschile. Ma se il modello fisiologico, aristotelico, della femmina dell'uomo funziona anche senza essere detto, il modello etologico, peripatetico, dell'insieme dei caratteri è enfaticamente quello della *gynē*. Dal nono libro della *Historia animalium*, che raccoglie osservazioni in realtà teofrastee sul comportamento degli esseri animati:

> Le femmine sono tutte meno coraggiose dei maschi, tranne quelle dell'orso e della pantera: la femmina di questi animali, infatti, sembra essere più audace. Negli altri generi, le femmine sono più dolci e più maliziose, meno sincere, più impulsive e più preoccupate di nutrire i figli; i maschi, al contrario, sono più animosi e più rudi, più diretti e meno astuti. Tratti di questi comportamenti sono rintracciabili in tutti, come si è detto, ma sono più manifesti in quelli che hanno più carattere e soprattutto nell'uomo, giacché la sua natura è la più completa e quindi queste qualità vi appaiono più vistosamente. Per questo la donna, rispetto all'uomo, è più sensibile alla pietà e più facile al pianto; è inoltre più gelosa e più pronta a lamentarsi, più incline alla polemica e allo scontro. La femmina più del maschio si scoraggia e si dispera, è più impudente e più falsa; è più facile ingannarla, ma è più difficile che dimentichi. Ha inoltre meno bisogno di sonno ed è più pigra, e, in generale, la femmina è meno mobile del maschio e le è necessario mangiare di meno. (608 a 33 - b 15)

Se un luogo testuale rende pertinente un profilo descrittivo dell'alfabeto affettivo e intellettuale riconosciuto alle donne, questo è la *Historia animalium*, che Aristotele consacra al repertorio, non ancora ontologicamente strutturato, delle differenze tra gli animali. Il *De partibus animalium*, infatti, e molto di più il *De generatione animalium*, opera completamente ancorata alla questione teorica e paradigmatica della *genesis*, non hanno spazio per una fenomenologia di superficie del comportamento femminile. A questo punto, alla fine del lavoro di Aristotele, che non casualmente si conclude con una teoria genetica, l'antropologia è espressa compiutamente in un metalinguaggio codificato altrove. La riproduzione degli esseri viventi, pensata secondo le categorie articolate analiticamente nel settimo libro della *Metafisica*, rappresenta l'ultimo territorio acquisito a una sistemazione teorica, che tende a normalizzare il sapere disponibile nella Grecia del quarto secolo. Convergenza conclusiva e verifica reciproca di teoria dell'essere e ricerca naturale, la differenza sessuale diventa l'evidenza biologica dell'opposizione materia/forma; il concepimento è

l'evento, non solo osservabile, ma addirittura sperimentabile nel vissuto di chi guarda, dell'informazione e dell'entelechia. "Tramite il processo riproduttivo, la specie gode di quella eterna permanenza che è negata all'*ousia* del singolo individuo."[1] Nella *Historia animalium*, invece, converge, entro coordinate diairetiche non ancora organizzate da un principio univocamente teleonomico, un ricchissimo patrimonio di informazioni e osservazioni sia biologiche che etologiche. Un sapere mutuato soprattutto dall'esperienza dei *technitai*, allevatori, pescatori, levatrici, aruspici, al quale è soggiacente il punto di vista epistemologico di chi riconosce nel livello della pratica, purché elaborata nel discorso, quindi dotata di una regolarità insegnabile, uno statuto teoretico relativamente valorizzato. Il modello medico come *empeiria* e *logos* quale si configura nei *Precetti* ippocratici (1-2, *L* IX 250-54) che Platone evoca nel *Gorgia* (465 b) e che Aristotele rielabora nei primi paragrafi della *Metafisica*, trova qui un'ulteriore autorizzazione nella scrittura di un soggetto enunciativo che non coincide con gli operatori della *technē* stessa. Il comportamento fisiologico e sociale della donna, quindi, ha accesso al testo e alla lezione del filosofo come oggetto di un sapere che comincia appena oltre il confine con l'empirico, il quotidiano, il materiale.

Il paradigma biologico dà luogo a un discorso sugli animali e sulla donna che interrompe sia il parlare metaforico sia il silenzio dell'uso domestico e sacrificale. Ma, se Esiodo (*Op.* 405) prescriveva l'equivalente necessità di un bue e di una donna per l'autosufficienza del contadino, e se la contiguità immaginaria del sangue mestruale con il sangue delle vittime sacre è veicolata dal rito delle Tesmoforie[2] e dalla vicenda tragica d'Ifigenia, è nella biologia aristotelica che le risonanze tra il bestiale e il femminile sono, invece che elise, tematizzate e ridistribuite. Dopo un testo medico (*Mul.* I 6, *L* VIII 30) è nella *Historia animalium* (581 b 1) che il sangue del ciclo è detto simile a quello dell'animale al sacrificio. Se la donna è sottratta all'animalità e ricuperata allo spazio e al discorso antropologico è perché essa rappresenta inevitabilmente la condizione materiale della riproduzione della polis (*Pol.* 1260 b 13 sgg.), ma il riconoscimento della sua appartenenza specifica avviene là dove è analizzato il comportamento sociale degli animali. Essere la femmina dell'uomo vuol dire essere la meno maschile tra le femmine e la meno antropomorfica degli esseri umani. La separatezza ambigua e irrisolta del "genere delle donne", di tradizione esiodea e semonidea,[3] della natura femminile dei testi medici, già interrogata da Platone nel *Politico*, è la questione a cui la teoria biologica aristotelica deve rispondere a livello sia tassonomico che genetico. E la congiuntura analitica in cui Aristotele situa l'aporia del femminile è lo statuto ontologico del corpo. Se c'è un rapporto di potere e di finalizzazione essenziale analogo a quello tra anima e corpo, uomo e bestie, è

il rapporto tra padrone e schiavo (1254 b 16) dove lo schiavo è intercambiabile con l'animale domestico esiodeo (1252 b 1). Ma il rapporto uomo/donna è molto più intricato e difficile da configurare, sia nel dimorfismo somatico che nella relazione sociale. La donna è libera, e, nonostante le si addica il silenzio (1260 a 30), essa potrebbe parlare un linguaggio articolato e significativo; anche se il loro spazio si ritaglia simultaneamente a quello degli animali e degli schiavi, "le donne sono la metà degli esseri liberi" (1260 b 18-19).

La *gynē* evocata nella *Historia animalium* presuppone il paradigma dell'*anthrōpos*, che fa da riferimento sia a lei in quanto suo maschio superlativamente diverso, sia agli altri animali in quanto mammifero più complesso e perfetto. D'ora in poi sarà il modello antropologico in questo senso doppiamente forte a regolare la comparabilità, il reticolo tassonomico tra uomini e bestie, maschi e femmine. L'ape, bestiola saggia e laboriosa, ripetutamente rimpianta da Esiodo e Semonide di Amorgo come archetipo auspicato e inesistente della donna da sposare, nel *De generatione animalium* (759 b 1) non potrà essere riconosciuta femmina, in nome della discontinuità tra un corpo da guerriero e un comportamento sociale materno. D'altra parte, il lessico dei caratteri psicologici femminili è lo stesso che connota le caratteristiche del corpo femminile: la stessa tenerezza, la stessa fragilità disarmata, la stessa permeabilità ai liquidi e agli effetti che già all'autore del trattato ippocratico *De glandulis* faceva paragonare il corpo femminile a un tessuto di lana (16, *L* VIII 572). Letta alla ricerca del corpo femminile, la biologia aristotelica si rivela fitta di strategie antropologiche. Se è vero che la *Politica* fa emergere le strutture di potere che sono implicite nella concezione del rapporto tra uomo e animali, è nei testi biologici stessi che il rapporto tra l'uomo e la donna si configura in tutte le sue sovradeterminazioni. In primo luogo, per il fatto di essere pensato qui, se non a inaugurare, almeno ad autorizzare l'abitudine occidentale di fare della donna un oggetto da storia naturale. La moglie madre dell'*oikos* è già completamente qui, con i suoi difetti e sentimenti, indifesa e nutritiva. Immagine in cui l'uomo può specchiare la propria identità ancor più oppositivamente che rispetto agli animali e ai barbari, perché la sua femmina è, tra gli esseri che non gli somigliano, quello che incontra prima.

"L'uomo, per natura, è più incline all'accoppiamento che alla socialità, la famiglia è per lui prioritaria (*proteron*) e più necessaria rispetto alla polis, e la produzione di figli è più comune agli animali" (*EN* 1162 a 17). Il matrimonio precede strutturalmente la partecipazione alla vita politica. La donna moglie trova posto in questo momento prepolitico, nel punto in cui il soggetto comincia ad articolarsi con il sociale, in una continuità finalizzata alla riproduzione. Ma, ancor prima, l'uomo ha incontrato il

corpo della donna madre: nel testo – di scuola paripatetica – sull'economia, l'agricoltura è la più naturale e primitiva delle attività umane proprio perché "per natura il nutrimento viene ai bambini dalla madre come agli uomini dalla terra" (*Oec.* 1342 b 21). Ricavare cibo dalla terra e dalla madre è la prima forma di accumulazione (1343 a 26), come accoppiarsi è la prima forma di associazione (1343 b 7). Questa precedenza dell'incontro e del rapporto con il femminile, enunciata nei testi sulla politica, sull'economia, sul comportamento umano, nei testi cioè tematicamente antropologici, rinvia a un tempo inattuale, imprescindibile ma subliminare rispetto al costituirsi dello spazio politico in cui il cittadino greco si riconosce. Come sancisce il trattato pseudoaristotelico sull'economia (1344 a 7), alla madre è affidato il nutrimento (*trophē*), al padre l'educazione (*paideia*). La vita uterina in cui ci si è nutriti del sangue mestruale e il periodo in cui ci si è nutriti del latte all'esterno del corpo materno o della nutrice, avrebbero nel linguaggio esiodeo la lontananza e l'immemorabilità dell'età di un'agricoltura senza fatica. Nell'organizzazione aristotelica del sapere, il luogo testuale in cui situare le donne è, invece, quello in cui si parla dei corpi e della loro generazione; il luogo funzionale è quello del principio materiale, alla massima distanza pensabile dal *telos*, maschile e politico, che sovradetermina e che quindi, metafisicamente, precede.

La *Metafisica* dispiega e analizza una teoria della conoscibilità come sistema di differenze. Ciò che qualcosa è e non è, coincide con ciò che è dicibile e pensabile senza contraddizione e secondo un principio di massima referenzialità ontologica col minimo spreco discorsivo. Se si tratta di un oggetto vivente, la specificità fisiologica rende conto della struttura somatica, l'anima è la forma del corpo vivo. Parlare dei corpi degli animali fa parte quindi di un discorso sugli animali e la loro vita. Ma parlare del corpo della donna non esaurisce ancora le pertinenze antropologiche della donna, che si riaffacciano, infatti, nei luoghi in cui è tematizzata la differenza essenziale. Il corpo femminile non si lascia situare in un luogo preciso neppure nella zoologia, proprio perché la *diaphora* sessuale attraversa tutti gli esseri viventi, ma non ha uno statuto. Maschio e femmina danno luogo a ordini molteplici di opposizioni: accoppiamento e filiazione sono le coordinate sociali e teoriche tra cui il corpo femminile trova spazio in tutta la tradizione ginecologica. E se la sessualità è comunque finalizzata alla riproduzione, tuttavia le rappresentazioni della differenza non sono le stesse lungo i due assi. Il corpo erotico è complementare, il corpo materno è analogo; la vagina è concava, ma l'utero è fallico.

Nei testi aristotelici, si ridistribuiscono immagini del corpo femminile veicolate in discorsi e luoghi eterogenei: ma se è possibile reperire una

continuità che consenta di generalizzare la rappresentazione greca del femminile, la si vedrà proprio in questa difficile soluzione dell'erotismo nella maternità. Nelle tragedie, l'incompatibilità affettiva dei figli e della passione amorosa oppone le madri alle amanti, e l'incesto, in cui matrimonio e discendenza si confondono, rappresenta bene la figura più simmetricamente antifamiliare della donna che, invece di allineare rigorosamente su tempi e persone diverse i suoi ruoli, li mescola e l'inverte. Nella città ginecocratica messa in scena da Aristofane, la gravidanza può servire da alibi per dissociarsi da un potere femminile che si esprime e si pratica nel disporre del corpo come proprio e nel rifiutarlo al desiderio maschile. Il discorso medico assegna all'accoppiamento, o meglio alla sua metafora istituzionale, la coabitazione (*Virg.*, *L* VIII 468), un effetto terapeutico contro i malesseri e le angosce delle vergini; ma contro il piacere del corpo e della memoria in cui le adolescenti rischiano di perdere la loro finalità sociale, Aristotele prescrive molti parti. Madre e amante trovano una saldatura finalmente compiuta e indisturbata quando il corpo femminile è diventato un cadavere, nei testi delle epigrafi funerarie.[4] Allora, la donna immaginaria, in balia senza resistenze e senza inerzie al discorso del marito, diventa la moglie ideale, la madre dei figli legittimi: di nuovo l'origine, domata e lontana, di un soggetto maschile.

Ma se la riproduzione circoscrive le pertinenze politiche dell'universo femminile, il ruolo materno non è senza ambiguità. Il contributo femminile alla riproduzione è il rovescio della questione intorno a cui si organizza la genetica aristotelica. E la strategia teorica che la finalizza è la necessità di assegnare un ruolo al maschile, di sancire lo statuto della paternità nel biologico. Nelle inconsapevolezze delle teorie ippocratiche o dei racconti mitici, dove potrebbe insinuarsi la deducibilità o la presupposizione di una generazione esclusivamente femminile, l'elaborazione teorica aristotelica rettifica senza residui (*GA* 762 a 36). La terra umida non fa nascere i vermi senza il vento tepido della bella stagione o delle belle giornate; non è seme ciò che il corpo materno fornisce alla generazione, bensì materia prima. Mentre lo sguardo platonico può sezionare il corpo come un involucro estraneo all'anima, mortale proprio perché vivo e pieno di desideri e di sensazioni, il dispositivo metafisico aristotelico, che riduce l'anima alla vita e alla forma del corpo, produce il concetto di materialità come residuo o inerzia o resistenza all'informazione e al controllo della forma. Ugualmente privi di forma vita sono i cadaveri, che infatti si disfano nella melma, e il sangue mestruale che aspetta di essere mosso, scaldato e coagulato dal seme maschile, vettore dell'anima forma. Il corpo femminile è il luogo della materia: non materia in quanto luogo, né viceversa, secondo le implicazioni platoniche decostruite nel quarto libro della *Fisica* (209 b 11). Ma coincidenza voluta dal principio del meglio, che polarizza sistematicamente tutto il negativo sul femminile. Tutte le connotazioni svalorizzanti prodotte dal sapere maschile, trovano finalmente in Aristotele un selettore analitico e coerente.

Non è vero, come pensava Parmenide, che le mestruazioni siano l'effetto di un corpo più caldo (*PA* 648 a 28; *GA* 765 b 19); è vero il contrario. È l'impotenza termica che impedisce a una femmina di metabolizzare il cibo fino a produrre un residuo più cotto del sangue, tale da essere assimilato nella forma potenziale di un'altra eventuale sé stessa. Essere fredda comporta essere senza forma, o meglio essere meno calda significa avere la forma incompiuta del proprio padre. E rispetto a questo, che è la causa prima del suo sesso (*GA* 765 b 6), essersi sviluppata nella vita fetale, a sinistra dell'utero, come sostenevano Anassagora (59 A 107 *DK*) e l'autore ippocratico degli *Aforismi* (V 48, *L* IV 550), rappresenta un corollario significativo, ma non necessario (*HA* 583 b 3). Una stessa obiezione (*GA* 765 a 4) investe sia l'opposizione attribuita ad Anassagora, di destra e sinistra, sia la polarità empedoclea, apparentemente più condivisibile, di calore e freddezza dell'utero. Entrambe queste teorie, infatti, situano nel corpo materno e nelle sue condizioni fisiche la determinazione sessuale. Come se nascere maschi oppure femmine fosse affidato alla temperatura di un forno (764 a 17) o alle proprietà topologiche di un organo (763 b 34), o alla dominanza di uno dei due semi che padre e madre, secondo Democrito, producono rispettivamente (764 a 7). E se si analizza a fondo l'ipotesi, ancora anassagorea, che la differenza sessuale è già iscritta nel seme maschile – se il seme proviene dalla parte destra del corpo paterno, nasce un maschio, se da sinistra, una femmina – la questione si sposta, ma senza sconfinare. "Se infatti il maschio non contribuisce con alcun apporto di materia (*hylē*), coloro che dicono così, non dicono nulla; se invece contribuisce, come in effetti dicono, si deve opporre lo stesso discorso usato contro Empedocle che delimita la femmina dal maschio secondo il calore e la freddezza dell'utero" (765 a 4-10). Per uscire dalla logica della materialità, ci si deve chiedere per quale causa (765 a 14) le parti che identificano maschio e femmina dovrebbero provenire da sinistra e da destra.

Se è vera la teoria aristotelica – il ruolo paterno nella generazione non è materiale – il discorso altrui è falsificato, annientato. Se però, ascoltando il linguaggio di questo sapere fisiologico, storicamente incancellabile, lo si piega alle proprie implicazioni, emerge uno stesso nucleo teorico scorretto. La determinazione sessuale non è interrogata nel punto in cui potrebbe manifestare che cosa è: né dal punto di vista causale, né come differenza che investe la struttura del corpo. Attribuire la determinazione sessuale al corpo paterno significa degradarla al livello della materialità, della fisicità, chiuderla, di nuovo, in un territorio di pertinenze

materne. Il corpo maschile, pensato in termini di destra e sinistra e produzione di seme come materia, condivide l'accidentalità genetica dell'utero e delle sue contingenze termiche. D'altra parte, l'emergenza di queste categorie polari nell'interpretazione del sesso non è priva di senso (*GA* 765 a 35). Le coppie dei fisiologi possono essere combinate in una rete analogica, e dalla tematizzazione dei loro impliciti affiora una teoria latente, frammentata e balbettante in attesa di un portavoce adulto (vedi *Metaph.* 1000 a 10).

La critica aristotelica alle teorie genetiche[5] è sussumibile, nel suo insieme, a un principio di compatibilità con la saldatura lineare e continua della conservazione e della duplicazione della forma. Si vedrà come la compiutezza dell'identità di un essere vivente corrisponda alla sua versione maschile e come il caldo e la cottura funzionino da ambiguo significante biologico. Le femmine degli animali e la femmina dell'uomo non solo sono pensate logicamente e ontologicamente per differenza rispetto al loro maschio: *sono* il loro maschio diminuito. E se la generazione è riproduzione di ciò che è, e ciò che è nel senso pieno è il maschile, allora la generazione è paternità, contro tutte le rappresentazioni ilozoiche e materne dell'origine.

> La maggior parte dei filosofi antichi ritenne che fossero princìpi di tutte le cose soltanto quelli che rientrano in una specie materiale (...) Non tutti, però, sono d'accordo sul numero e sulla natura specifica di tale principio, ma Talete, iniziatore di tale tipo d'indagine filosofica, sostiene che esso è l'acqua (perciò egli asseriva che anche la terra galleggia sull'acqua), e forse questa sua opinione gli fu suggerita dall'osservazione che è umido ciò di cui ogni cosa si alimenta e che anche il caldo nasce dall'umidità e sopravvive per mezzo di essa (del resto, è principio di tutte le cose ciò da cui queste traggono origine), né soltanto in base a ciò egli ha concepito tale teoria, ma anche in base al fatto che hanno natura umida i semi di tutte le cose, e l'acqua è appunto il principio naturale delle cose umide. (*Metaph.* 983 b 6)

Tra i reperti dossografici che Diels e Kranz dedicano alla dottrina di Talete, la citazione che corrisponde a questo passo della *Metafisica* è, se non la più estesa, certo quella che più analiticamente indugia sulla questione dell'acqua come principio. Tra le menzioni di Talete anteriori ai testi aristotelici, quelle desunte da Erodoto (I 75) alludono all'utilizzazione strategica dell'idraulica imparata in Egitto, mentre Platone (*Resp.* 600 a 2) ricorda il più antico dei sapienti come archetipo d'intellettuale il cui sapere, per quanto astratto e astronomico, si rende utile alla città. Aristotele sembra, quindi, tra i trascrittori della tradizione biografica e teorica legata a Talete, il più sensibile alla questione dell'origine umida del mondo. Il solo, in ogni caso, che si preoccupi d'interpretare come se fosse un enunciato scientifico l'aforisma che fa dell'acqua la prima delle *archai* presocratiche. A inaugurare il discorso filosofico, Aristotele pone una ricostruzione ipotetica dei nessi induttivi, che dovrebbero aver

reso possibile una posizione altrimenti insensata. Dire che l'acqua è un principio ha senso a condizione di aver osservato la presenza e la pertinenza dell'umidità nella vita e nei processi generativi. La posizione teorica attribuita a Talete è quella di chi, a partire da un insieme di osservazioni empiriche, inferisce un'opinione sintetica, non necessariamente vera ma sensata.

Il modo in cui Aristotele monta la propria decodificazione è, al tempo stesso, ipotetico (*isōs* esprime verosimiglianza e probabilità) ed estremamente sicuro nel reperimento delle implicazioni semantiche. Introdotto come una cauta congettura, prende forma un profilo epistemologico che fa di Talete un primo biologo. Ma ciò che è più vistoso, in questa archeologia aristotelica, è l'aristotelicità dello sguardo e dei postulati prestati a Talete. La teoria dell'umido, come acqua calda, calore non secco – quindi non dell'acqua come strumento strategico o agricolo, come fiumi, mare – s'iscrive agli albori concettuali di una storia della filosofia che, in questo modo, diventa pensabile in una continuità non dialettica, ma finalizzata al punto di vista e di arrivo. Nell'acqua di Talete, quindi, fiorisce una protobiologia che contiene tutti gli elementi della teoria aristotelica dell'origine della vita: umidità, caldo, nutrimento. Un passo del *De generatione animalium* la completa e la echeggia, con una doppia allusività alla tradizione milesia: "Gli animali e le piante nascono nella terra e nell'umido, perché nella terra è presente l'acqua, nell'acqua il *pneuma*, e in tutto questo è presente il calore vitale (*thermotēs psychikē*), cosicché, in certo modo, tutto è pieno di anima" (762 a 18). *Pneuma* riassume il principio della vita e della fecondità: la relazione tra sperma, calore vitale e anima percorre tutto il *De generatione*. Ma dopo le lunghe discussioni sulla natura del seme e sulla generazione spontanea (*automatos*) che occupano gran parte del secondo e del terzo libro, a riassumere la teoria del calore vitale e solare, Aristotele ricalca l'altro aforisma attribuito a Talete: "cosicché, in certo modo, tutto è pieno di anima".

Ma già nel *De anima* (411 a 7) si legge: "Alcuni dicono che l'anima è mescolata a tutto; per questo forse (*isōs*) Talete pensò che tutto è pieno di dei." La divinità connaturata alle cose, per Aristotele, non può essere che la *psychē*, ma allora si rende necessaria la partizione del biologico dal fisico: l'anima non è un principio di movimento, come si deve presumere che pensasse Talete, attribuendola alla calamita (405 b 1), né una qualità disseminata nell'universo. Solo a condizione di pensare *tutto* come il mondo degli animali e delle piante, si può dire sia che tutto è animato, divino, sia che tutto deriva dall'umido. Ma questa riduzione al biologico si presenta nella forma di un'ermeneutica, di un'ipostatizzazione di premesse. E se in questo caso la forzatura della trascrizione non è confrontabile con un testo originario, la strategia aristotelica diventa ben visibile

poche righe più in là, nello stesso paragrafo della *Metafisica* citato poco sopra. Tra i materialisti che hanno posto l'acqua come principio, Omero è citato per aver definito Oceano e Teti "padri della genesi" (983 b 30). Ma i versi 201 e 206 del quattordicesimo libro dell'*Iliade*, cui Aristotele sembra rimandare alla lettera, non dicono che l'origine della genealogia e della generazione risalga a due "padri". È la genetica di Aristotele che identifica chi genera con chi è maschio.

Talete e Omero, quindi, fatti parlare nel linguaggio aristotelico, pur lontani in un tempo epistemologico remoto, fondano, pur sbagliando, l'inizio di una pensabilità, in cui i confini del mondo vivente tendono a coincidere con le pertinenze del maschile e del paterno. In questo spazio enunciativo, smaterializzare lo sperma, mostrare l'incommensurabilità ontologica del seme maschile, pieno di vita e di anima, e del sangue femminile, morto e inerte, distribuire su livelli metafisici opposti per definizione l'umido, solo in apparenza equivalente del cibo e del seme, è l'operazione teorica di cui Aristotele incarica la propria filosofia.

2. *Analogia e difetto*

Il discorso aristotelico sul corpo della donna è riconducibile a un unico enunciato: l'essere meno del femminile. Perciò non è tanto interessante reperire e ripetere gli esempi di una tesi mai smentita, quanto piuttosto ricostruirne la dispersione variabile nei testi, analizzare per mezzo di quali codici si esprime, cogliere come reagisce con le categorie che organizzano i diversi spazi epistemologici. A un primo livello di pensabilità, la differenza sessuale si scontra con la classificazione del mondo animale.[6] Ma già qui, in un orizzonte teorico descrittivo e tassonomico, si configura la centralità, la problematicità del concetto di *eidos*. La forma specifica identifica gli oggetti sia naturali che artificiali (*ousiai*), strutturando una materia supposta inerte (*hylē*). I singoli uomini sono tali perché hanno forma di uomo e sono diversi tra loro per i diversi esiti dell'informazione sulla materia. *Eidos*, quindi, se rappresenta la riconoscibilità e l'identità degli esseri, è anche la condizione della differenza pertinente al discorso scientifico: "La differenza è la forma nella materia" (*PA* 643 a 24). L'articolazione non arbitraria delle *diaphorai*, che fa di un'apparente eterogeneità un universo ordinato, avviene secondo regole semplici: gli animali la cui forma (*eidos*) differisce solo quantitativamente, si raggruppano in un unico genere (*genos*); le forme tra cui interviene differenza analogica, cioè corrispondenza di organi diversi a funzioni identiche, si distribuiscono in generi diversi:

> Quegli animali che differiscono secondo un'eccedenza, cioè secondo il più e il meno, sono riuniti in un unico genere; quelli invece che hanno un rapporto analogico sono separati. Intendo dire, per esempio, che un uccello differisce da un altro uccello per il più, cioè per l'eccedenza (l'uno ha ali grandi, l'altro piccole); i pesci invece differiscono dagli uccelli in modo analogico (ciò che per l'uno è penna per l'altro è squama). (644 a 16)

Rispetto a un insieme finito di funzioni comuni (*koinai praxeis*), proprie dell'animale in quanto tale, la scansione tra generi individua la diversità degli esiti anatomici. La fisiologia prescrive la struttura degli organi e dei tessuti in forma non univocamente determinata: il muoversi dà luogo a zampe o ali, piedi o pinne.[7] Preso nella sua singolarità, quindi, un genere coincide con un insieme di tratti distintivi:[8] uccello = ali + + becco + penne ecc.; pesce = pinne + bocca + squame ecc. La critica aristotelica della dicotomia, nel primo libro del *De partibus*, proprio nel momento in cui il genere è riconosciuto come selettore tipologico forte, si fa recisa e definitoria: "Occorre cercare di prendere gli animali secondo i generi (...) Ognuno di essi è definito da molte differenze, non in modo dicotomico" (643 b 10). Non opponendo successivamente coppie di qualità contrarie, secondo un ordine comunque arbitrario, è possibile identificare un livello diairetico epistemologicamente corretto: le differenze specifiche devono essere dispiegate simultaneamente nella loro pluralità.

Tra le funzioni comuni, la riproduzione (*genesis*) è compresa con uno statuto privilegiato perché è la più direttamente finalizzata all'essere. La sua necessità deve venir pensata non solo come condizione di esistenza degli animali e delle piante, ma come funzione della materialità e del tempo, coestesa e specifica all'universo terrestre non ciclico, né identico, né eterno:

> Poiché tra le cose, alcune sono eterne e divine, mentre altre possono sia essere che non essere; e il bello e il divino sono per loro natura causa del meglio possibile, mentre ciò che non è eterno può essere o no e partecipare sia del meglio che del peggio; e l'anima è meglio del corpo, e ciò che è animato, per avere l'anima è meglio di ciò che è inanimato; poiché essere è meglio che non essere e vivere meglio che non vivere, per queste ragioni vi è generazione (*genesis*) degli esseri viventi. (*GA* 731 b 23)

Origine dell'esistenza, quindi, e non di esseri qualsiasi, la generazione riproduce la forma specifica: esiste sempre un *genos* di uomini, di animali e di piante perché l'unica eternità possibile è quella del loro *eidos* (731 b 34). Genere, qui, è il luogo in cui la forma tende alla ripetizione infinita di sé, è lo spazio in cui esseri dello stesso nome si moltiplicano: in questo spazio semantico, per Esiodo e Semonide, era possibile immaginare un *genos gynaikōn*. Il modello etnografico del clan, o etologico dell'alveare, funzionava per rappresentare la contiguità delle donne, popolazione separata e prolifica. Ma, per Aristotele, *genos* o articola dia-

cronicamente la forma alla temporalità, oppure la distribuisce sincronicamente secondo le regole dell'analogia e del più e del meno. In ogni caso, *genos* è un effetto della specificità. Maschio e femmina sono finalizzati alla continuità di ciascun *genos*; separati (*kechōrismenoi*) perché è meglio che ciò che è migliore e divino e principio del movimento, *logos* ed *eidos*, sia separato da ciò che è *hylē*. Il luogo della forma è il maschile: non un punto neutro, equidistante, virtualmente condiviso da due sessi simmetrici. La forma è maschile e la sua riproduzione è paternità; il femminile è la materia che consente questa riproduzione. Le donne, le femmine, appartengono al genere che, nel loro corpo, duplica la propria forma come in una terra posseduta o acquisita: mai più in un territorio abitato da altri.[9]

"Ma il maschio si unisce e si mescola alla femmina per compiere la generazione, che è una funzione comune (*koinē*) a entrambi" (*GA* 732 a 9). Interrogata come funzione comune, dal punto di vista della tassonomia anatomica e fisiologica, la riproduzione dovrebbe dar luogo, per ognuno dei suoi esiti anatomici, ad altrettanti generi distinti. Il pene dovrebbe funzionare come tratto distintivo, diaireticamente efficace, come il piede, la pinna, l'ala. Ma se il genere degli uccelli è il soggetto astratto del volare, beccare ecc., in quanto tutti gli uccelli, più o meno, volano e beccano, la riproduzione svela una differenza analogica, che è interna al genere stesso. La definizione di *genos* come luogo di differenze quantitative non può contenere l'analogia sessuale. Il rifiuto della dicotomia impedisce di pensare che una sola differenza analogica individui una specie, quindi un genere. Se è riconosciuto discendere da un unico principio funzionale, il dimorfismo sessuale non sembra situabile all'interno dei generi. D'altra parte, finché non è riconosciuto come tale, esso non ha altro accesso alla pensabilità.

"Fra gli animali in grado di riprodursi, gli uni emettono sperma nel proprio corpo, gli altri in un corpo altrui: chi emette sperma nel proprio corpo è detto femmina, chi lo emette nel corpo della femmina, maschio" (*HA* 489 a 8). La tradizione ginecologica offre ad Aristotele una prima definizione della differenza sessuale in cui il maschio e la femmina condividono, in luoghi diversi, la stessa produzione di sperma. Il *De generatione animalium* ridurrà lo sperma femminile a materia inerte, risolvendo così l'aporia metafisica e causale, ma nel quadro visibile delle *diaphorai* morfologiche, maschio e femmina diventano compatibili nel genere, grazie a un'operazione molto più semplice, a cui la sensibilità maschile è da sempre abituata. La differenza analogica è sistematicamente ricondotta a differenza quantitativa. Si confronti la descrizione della donna nel quarto libro della *Historia animalium* con alcune definizioni di *genos*:

La femmina è *meno* dotata di tendini e ha articolazioni *meno* robuste, ha pelo *più sottile* degli animali che hanno pelo, e così dicasi per la parte ad esso analoga in quelli che ne sono privi. Le carni della femmina sono *più umide* di quelle dei maschi, le ginocchia *più ravvicinate*, le gambe *più sottili*, i piedi *più delicati*, s'intende negli animali che hanno queste parti. Quanto poi alla voce, tutte le femmine l'hanno *più sottile* e *più acuta*, tra tutti gli animali dotati di voce; fanno eccezione le vacche che emettono suoni più profondi dei buoi. Le parti destinate naturalmente alla lotta, quali i denti, le zampe, le corna, gli sproni e le altre siffatte, in alcuni generi, sono *presenti nei maschi e affatto assenti* nelle femmine: ad esempio, la cerva non ha corna (...) In altri generi, invece, tali parti toccano sia al maschio che alla femmina, però *più e meglio al maschio*: così le corna dei tori sono più forti di quelle delle vacche. (*HA* 538 b 10)

All'interno di singoli generi, le parti non stanno in un rapporto di similarità analogica, ma piuttosto differiscono per *caratteristiche corporee*, quali la *grandezza* e la *piccolezza*, la *mollezza* e la *durezza*, la *levigatezza* e la *rugosità*, insomma *per il più e il meno*. (*PA* 641 b 11)

Si può dire che, *all'interno dei generi*, le parti differiscono di solito, oltre che per le opposizioni fra qualità secondarie, come il colore e la configurazione, perché presentano gli stessi caratteri *ora in misura maggiore, ora in misura minore*, e anche per l'abbondanza e la scarsità, per la grandezza e la piccolezza, cioè in genere per *l'eccedenza e il difetto*. Così in alcuni animali la carne è molle, in altri dura; gli uni hanno un becco lungo, gli altri corto, alcuni presentano penne abbondanti, altri scarse. (*HA* 486 a 1)

La descrizione della femmina è coordinata dalle regole che sono indicate per la differenza interna al genere: eccedenza/difetto, presenza/assenza. Una volta riconosciuti come variabili quantitative, maschile e femminile rientrano naturalmente fra le modalità di essere compatibili nel *genos*. Per le femmine, occupare costantemente la posizione della mancanza e dell'inferiorità diventa la variante tassonomica dell'insufficienza ontologica. Non descrivibili che per comparazione al proprio maschio, paradigma prima che antagonista, ne variano stancamente le qualità su un tono minore. In assenza di una categoria autonoma con cui essere pensata, la differenza sessuale viene via via sovrapposta all'analogia, alla quantità, all'opposizione essenziale, eccedendole tutte, ma frammentandosi in ciascuna di esse. E se da questa non-univocità concettuale il corpo maschile esce intero, compiuto, tutt'uno con la propria forma, il corpo della donna risulta invece mutilato, malato, disarmato: "Poiché le femmine sono per natura più deboli e più fredde, la femminilità deve essere considerata una mutilazione naturale (*anapēria physikē*)" (*GA* 775 a 14-16).

Analogo apparentemente a quello maschile nei caratteri sessuali, meno dotato in tutte le altre parti e funzioni, il corpo femminile è incompiuto come quello di un bambino, privo di seme come quello di un maschio sterile (728 a 17-25). Naturalmente malato (728 a 21), arriva più lenta-

mente a formarsi nell'utero materno, per difetto di calore, e invecchia più rapidamente, perché "tutto ciò che è più piccolo perviene più rapidamente alla fine, sia nelle opere artificiali che negli organismi naturali" (775 a 16). Nel quarto libro del *De generatione animalium*, questo corpo trova uno statuto genetico che conclude e riassume il percorso delle sue connotazioni estetiche: nascere femmina è una forma di mostruosità (767 b 8). L'oggetto sessuale femminile è inerte al riverbero degli sguardi e del desiderio di bello. Privo di calore, di fecondità e anche di bellezza, non è un *kalon kakon*, insidioso perché seducente, come ancora voleva Esiodo (*Th.* 585). È un mostro (*teras*) diffuso e necessario: ciò che attira l'erotismo maschile all'eterosessualità è solo la promessa di un figlio maschio in cui riconoscersi (*De an.* 415 a 26 sgg.).

Date queste premesse epistemologiche e visti questi esiti teorici, avrebbe un interesse puramente documentario distinguere affermazioni scientificamente condivisibili da errori imputabili all'ideologico. La mancanza di corna, se non fosse reale, sarebbe inventata o compensata da qualche insufficienza equivalente, come sono inventate l'umidità muscolare, la carenza di denti, tendini, calore. Anche se l'osservazione, la registrazione soprattutto visiva ha, per Aristotele, uno statuto di autonomia e di preliminare necessità al costituirsi di qualsiasi scienza,[10] sul corpo femminile lo sguardo del filosofo biologo sembra incontrare una particolare opacità. La differenza sessuale è un'aporia che il decimo libro della *Metafisica* risolve in poche righe, ma che l'intero trattato sulla generazione degli animali percorre in tutte le sue ombre. E la percezione diretta (*aisthēsis*), a cui è evidente il dimorfismo sessuale, è destinata a fungere da eco al *logos* che sa il fondamento dell'opposizione tra maschio e femmina, come le differenze che si percepiscono tra le parti dipendono dal principio funzionale in cui consiste il senso, la logicità della separazione sessuale.[11]

3. *Privilegio e privazione*

"Fra gli animali, l'uomo ha il cervello più grande in rapporto alle sue dimensioni, e, tra gli uomini, i maschi l'hanno più grande delle femmine; in entrambi i casi, infatti, la regione del cuore e del polmone è la più ricca di sangue e la più calda (...) Inoltre, l'uomo ha il maggior numero di suture craniche, e il maschio più della femmina" (*PA* 653 a 27). Le donne, dunque, non hanno bisogno di un organo di refrigerazione sviluppato perché il corpo femminile è già freddo. Non si può escludere che l'unica affermazione corretta — le donne hanno il cervello più piccolo — sia tale per caso. Il pregiudizio termico che la motiva è talmente fondato

che, pur di non essere smentito, anche per altri oggetti, può dar luogo a spostamenti logico-anatomici sensibili. Il cuore, per esempio, poiché è il principio dell'organismo, dovrebbe occuparne il centro; l'evidenza della sua inclinazione a sinistra nell'uomo è spiegata dalla necessità di "compensare la freddezza di questo lato: le parti di sinistra, infatti, sono nell'uomo più fredde che in qualsiasi altro animale" (666 b 8). Per certi oggetti, la temperatura è una qualità a priori rispetto alla produzione di calore:[12] la parte sinistra, in quanto tale, è più fredda e deve essere compensata; la donna, per la sua *physis*, è fredda. Ma se la parte sinistra può essere riscaldata perché una simmetria anche termica s'instauri nel corpo dell'uomo, la frigidità della donna, che definisce il femminile come impossibilità di cuocere il seme (*GA* 728 a 20), deve marcare il più ripetutamente possibile il segno della sua inferiorità. Non è molto chiaro, infatti, come riducendo ugualmente sangue e cervello, nella donna si ottenga minor calore: il rapporto riscaldamento/refrigerazione dovrebbe restare immutato. Ma ciò che resta costante è la diminuzione che risulta da tutte le operazioni aristoteliche sul corpo femminile.

"Mentre in tutti gli altri generi, la femmina dà un suono più acuto del maschio (ciò è soprattutto chiaro nel caso degli uomini, dato che ad essi soprattutto la natura ha conferito questa proprietà, perché unici di tutti gli animali si servono della parola, e la voce è materia della parola), per i buoi invece è il contrario. Le femmine danno un suono più grave dei tori" (*GA* 786 b 17). Anche in questo caso, l'enunciazione della regola, del suo paradigma, di una sua eccezione mostra bene la distribuzione dei valori e dei segni tra l'uomo, gli animali e le donne. Il tono grave, anche tra i timbri musicali, è proprio della natura più nobile (786 b 34: *gennaiōteras physeōs*), quindi dei maschi rispetto alle rispettive femmine e dell'uomo in assoluto. La femmina del bue, però, fa eccezione. Ma il muggito straordinariamente grave della mucca, scomposto nei suoi fattori dinamici (forza nello spostare aria, tempo dello spostamento e massa d'aria spostata), si rivela l'effetto di una debolezza. La mucca, come il vitello, non è in grado di spostare velocemente il gran volume d'aria proporzionato al suo corpo. Il suo muggito è più baritonale perché più lento (787 a 31). Anche l'eccesso, in una natura femminile, è un difetto di *dynamis*. E la virilità vocale della mucca, oltre ad essere apparente, dà risalto alla femminilità della voce delle donne, perché ciò che pertiene alla nobiltà dell'animale che parla è la differenza dell'acuto femminile.

"Nel tronco vi sono parti anteriori e posteriori. In quelle anteriori, per primo dopo il collo viene il petto, diviso in due mammelle. Entrambe presentano un capezzolo, attraverso il quale filtra il latte nelle femmine; la mammella è porosa (*manos*). Il latte, del resto, si forma anche nei maschi, ma la carne dei maschi è compatta (*pyknē*), mentre quella delle

femmine è spugnosa (*somphē*) e ricca di pori (*porōn mestē*)" (*HA* 493 a 10). La *Historia animalium* si apre con la descrizione dell'uomo, l'animale che necessariamente conosciamo meglio e che, quindi, servirà da riferimento per conoscere gli altri (491 a 19 sgg.).[13] Percorrendo dall'alto in basso l'unico corpo dotato della stazione eretta, dopo la testa s'incontra il torace, la cui parte anterosuperiore, la più nobile, è occupata esternamente dal petto. Le dimensioni differenziate secondo il sesso sono taciute: s'indica invece la funzione – produrre latte – che è immediatamente estesa dalla femmina al maschio. Il più e meno è spostato dalla differenza morfologica all'opposizione codificata di compattezza e porosità, in cui compattezza sottintende un processo positivo di aggregazione e riscaldamento, mentre porosità, cavità, umidità sono l'effetto di una solidificazione mancata. Il seno femminile, quindi, non è più sviluppato, è un'espansione della carne aerata e molle delle donne; un altro segno della sua freddezza, benché più grande, è un difetto.

Ma è soprattutto l'attribuzione del latte ai maschi che merita attenzione in questo contesto: non tanto per la sua flagrante falsità, quanto per l'ambiguità metaforica che connota il latte come alimento naturale. Che i maschi, più e meglio delle femmine sotto ogni aspetto, o almeno come loro, non possano essere esclusi da una produzione fisiologica importante sarebbe genericamente giustificato dal paradigma fisiologico stesso. In effetti, il latte sarebbe l'unico residuo femminile privo di un analogo maschile: se, come vedremo, il sangue mestruale corrisponde allo sperma, e l'umore secreto durante l'eccitazione amorosa è un fenomeno inutile e accidentale, il latte materno non è iscrivibile nel quadro analogico che fa del corpo femminile un sottoinsieme dell'anatomo-fisiologia maschile. Da un lato, quindi, si assiste all'invenzione del latte maschile, dall'altro ad affermazioni (*HA* 522 a 21) che, senza smentirla completamente, l'attenuano, come se questo difetto dei maschi in quanto tali fosse impensabile ma non facile da correggere.

Già nel suo statuto biologico, il latte si situa ambiguamente tra le qualità sessuali. Nutrimento che prolunga la funzione del sangue mestruale, esso si forma quando l'alimentazione intrauterina è divenuta insufficiente. Si produce per cottura del sangue materno e, finché dura la lattazione, non compaiono le mestruazioni (*GA* 776 a 15-777 a 27): "Il latte è sangue cotto e non corrotto" (777 a 7). Ma proprio per questa sua posizione nella linea metabolica, e poiché "vi è identità tra la materia che nutre e quella da cui la natura procede alla generazione" (777 a 5), il latte, pur restando *hylē*, materia densa, dolce e nutriente, tende alla posizione termica che nel corpo maschile occupa lo sperma, derivato della cottura dell'ultimo alimento, cioè del sangue. Materia non altrettanto cruda del sangue femminile, senza tuttavia essere trasformata in veicolo della forma

come è il seme maschile, anche il latte è un residuo e anch'esso ha origine là dove risiede il principio dell'organismo e della sua riproduzione. Sperma, mestruo e latte traggono principio dal cuore, e la loro comparsa, binariamente distribuita, segna il momento in cui il corpo matura la propria fecondità (776 b 3).

La medietà termica, immaginata in un processo univoco che solo per necessità (729 a 24) si compie in due luoghi somatici separati, si traduce quindi in uno sdoppiamento. Totalmente incapaci di cuocere lo sperma, le donne riescono tuttavia a produrre il suo antecedente; finalizzati alla cottura del seme, ai maschi capita di produrre anche un po' della sua approssimazione per difetto. Ciò che decide la distribuzione quantitativa è la funzione alimentare che, naturalmente, appartiene alla donna. Il fatto che anche i maschi lo producano non è contraddittorio; gli effetti discreti della cottura progressiva del sangue, frapposti tra il mestruo e lo sperma, devono essere occupabili dai liquidi maschili proprio perché nessuno degli umori femminili possa presumere di equivalere termicamente, biologicamente, allo sperma. Il latte presente nei maschi testimonia che il punto di cottura del seme è ancora un po' più alto per loro stessi; a maggior ragione inattingibile per i corpi femminili. Alla fine, intorno alla natura dominante che rende il latte omogeneo al sangue mestruale (739 b 25), resta un alone di connotazioni meno femminili: il fatto di essere prodotto quando il bambino è già compiuto, per farlo crescere nell'intervallo tra l'utero e la *paideia* paterna e sociale; l'essere un liquido prevalentemente femminile ma non necessariamente materno, escreto dal corpo ma all'esterno, dotato di proprietà fisiche più vicine allo sperma che al sangue.[14]

Ma l'ambivalenza mostra la sua struttura, là dove funziona come analogia del concepimento stesso: "La secrezione uterina acquista consistenza per effetto dello sperma maschile, che svolge un'azione simile a quella del caglio sul latte. Il caglio, in effetti, è latte provvisto di calore vitale: e come questo riunisce le parti simili, così allo sperma capita lo stesso, perché la natura del latte e del mestruo è la medesima" (739 b 20). La cagliatura offre un esempio ricorrente[15] a rappresentare in un processo controllabile e familiare il modo in cui nel buio delle *hysterai* avviene il concepimento. Il latte stesso, fisicamente, si sdoppia in una polarità attivo/passivo, caldo/meno caldo che, analogamente alla combinazione sessuale, consente la produzione di formaggio. Ciò che manca a questo latte divenuto cineticamente efficace è la forma, l'anima; ciò che farebbe del formaggio non una massa amorfa indefinitamente proporzionale alla quantità degli ingredienti, ma un corpo specifico e individuale. La materialità irriducibile ancora il caglio a un ruolo che è paragonabile empiricamente a quello paterno, ma che, in fondo, non è il *paradeigma* adeguato a illustrarne la specificità (772 a 22-23).

L'immagine della minore compattezza della carne femminile, della sua consistenza acquosa e aerea, è omogenea a quella dell'interno di un corpo cavo, fatto di vuoti in cui scorrono o stagnano fluidi. In un equilibrio osmotico fantastico, latte, sangue e cibo, residui utili e inutili comunicano tra loro fino a scambiarsi il posto, a trasformarsi l'uno nell'altro. Il sangue delle mestruazioni alla fine della gravidanza si trasforma in latte, ma, prima di arrivare alle mammelle, può convertirsi in vomito. Le mammelle sono tanto spugnose che possono lasciar sprizzare latte da tutta la loro superficie, perfino dalle ascelle, e "se una donna ingerisce per esempio un pelo con la bevanda, ne consegue un dolore alla mammella chiamato trichiasi: esso dura finché, comprimendolo, il pelo esce da solo oppure viene succhiato insieme al latte" (*HA* 587 b 19). La bevanda, dunque, si travasa dalla bocca al seno senza filtri. E il testo continua: "Nelle donne che hanno le emorroidi le mestruazioni divengono più scarse; in altre il flusso, quando è secreto dal bacino, passa attraverso le varici prima di raggiungere l'utero, e quelle cui accada di vomitare sangue mentre non sopravvengono le mestruazioni, non risentono affatto di questa carenza." La pervietà tra luoghi interni è anche continuità del dentro con il fuori, labilità della soglia tra normale e patologico.[16] Alto e basso, davanti e dietro, destra e sinistra coordinano ai flussi femminili percorsi reversibili e intercambiabili. Non importa attraverso quale apertura, ma l'eccesso di liquido, che il freddo femminile non converte né in seme né in massa corporea, deve uscire; ed è proprio nei giorni immediatamente successivi alla catarsi mestruale, quando l'utero è alleggerito e ben riscaldato (*GA* 727 b 12 sgg.; 739 b 4 sgg.),[17] che l'embrione può annidarsi, restituendo un senso alla perdita periodica femminile:

> Non potendo la natura delle donne operare la cozione, è necessario (*anankē*) che si formi non soltanto il residuo dell'alimento inutile, ma anche il residuo nelle vene e che, essendo in eccesso nelle vene sottilissime, si riversi fuori. In vista poi del meglio e del fine, la natura lo indirizza verso questa regione [l'utero] per la riproduzione, affinché si formi un altro corpo come esso stava diventando, perché il residuo è già in potenza simile al corpo dal quale proviene la secrezione. (738 a 33)

Nel corpo femminile s'incontrano due ordini di *physis*: natura intesa in senso debole, come sinonimo aristotelico di *genos*, modo di denotare uno statuto diverso ma non specifico, e natura in senso forte, come principio universale che fonda e garantisce identità o funzioni. Se la fisiologia femminile in sé è un'espressione biologica ripetitiva e disordinata al tempo stesso, segnata dalla necessità passiva e pronta a sconfinare con la patologia, la razionalità fisica ne ricupera i difetti alla teleonomia e al meglio. Ma nel luogo astratto dell'istanza naturale già s'intravede un ruolo maschile. Ciò che è iscritto dalla natura nella natura femminile come una possibilità trova il proprio esecutore nel maschio che feconda:

> Le parti in quiete posseggono una potenzialità (*dynamis*), e quando un agente esterno dà impulso (*kinēsis*) alla prima, subito la successiva si mette in attività (*energeia*). Come dunque nelle macchine in un certo modo l'agente mette in movimento, pur senza stabilire in quel momento alcun contatto, avendolo tuttavia avuto, in modo simile agisce colui da cui ha origine lo sperma o che ha prodotto lo sperma, avendo stabilito un contatto, ma senza più mantenerlo. In un certo modo, l'impulso contenuto agisce come l'arte di costruire sulla casa. (734 b 10)

Finché non riceve un programma specifico, la macchina femminile non produce nulla, anzi spreca: la riapparizione puntuale del sangue ad ogni luna calante ne assicura contemporaneamente la potenzialità e l'impotenza. Perché l'inerzia sia convertita in movimento finalizzato, è necessario che un impulso maschile risvegli il congegno incantato. L'apparente incongruenza tra i modelli della naturalità e dell'automaticità sparisce se si pensa che la forma più primitiva di riproduzione, quella degli insetti e di certi pesci che vivono nel fondo marino, quella che, in una polarità non aristotelica, sebbene più vicina alla natura, è appunto generazione automatica, *genesis automatos*.[18] La figura metaforica dell'*automa*, di un organismo la cui energia deve essere sollecitata da chi la usa, la possiede, la domina, mostra bene come nella teoria aristotelica natura, tecnica e ruoli sociali siano pensati entro un paradigma differenziato ma reversibile, e come il ruolo maschile monopolizzi univocamente tutti i fenomeni di vitalità, sapere e potere. Come la fabbricazione di formaggio, l'arte di costruire una casa esemplifica il concepimento. La pratica razionalizzata della sua gestione, del governo sulle cose, le persone e le persone cose che vi abitano, dà, prevedibilmente, luogo a un altro paradigma del rapporto tra l'uomo e la propria riproduzione biologica. Ma, prima, è necessario ripassare attraverso l'immagine del corpo femminile.

Il corpo femminile è un involucro, la recinzione provvisoria di uno spazio accessibile. L'utero non è uno stampo, come pensava Democrito, capace di dar forma al proprio contenuto (*GA* 740 a 35): è piuttosto un recipiente elastico e morbido, carnoso e sdoppiato come il seno (746 a 1). Il cordone ombelicale, altro canale materno, radica l'embrione alla materia che lo avvolge nutrendolo (740 b 9) e riproduce nel corpo degli animali vivipari l'osmosi vegetale, simbiosi tanto più lontana dalla compiutezza antropologica quanto più è indistinta. Il rapporto con il corpo della madre rimanda a quello tra la pianta e la terra, come il rapporto sessuale mima l'asessualità vegetale ma soprattutto l'operazione del seminare.[19] La fruizione coniugale del corpo femminile evoca un paesaggio agricolo di terra coltivata da qualcuno e quindi posseduta; il corpo materno, per il feto e per suo padre, non è un terreno qualsiasi, un bosco o una palude dove la generazione dipenda da variabili meteorologiche e i passaggi non siano segnati. Contigua e rivelatrice, si alterna alla similitudine terrestre

quella economica: il cibo a cui il feto attinge è quello di una dispensa ben fornita, tale da renderlo autosufficiente come un figlio che lasci la casa paterna per vivere solo (740 a 5). E la figura maschile che s'insedia nel corpo femminile spostandone la rappresentazione in un campo metaforico non politico, ma specificamente familiare, assume lo statuto preciso del buon padrone di casa:

> Come un buon padrone di casa (*oikonomos agathos*), la natura (*physis*) è solita non buttar via nulla di ciò da cui si può ricavare qualcosa di utile. Nella gestione di una casa, la parte migliore del cibo esistente (*trophē*) è riservata ai liberi, la meno buona e il resto ai servi e la peggiore di tutte agli animali domestici. Come dunque l'intelligenza agisce dall'esterno per garantire la crescita, così negli organismi in formazione, la natura compone dalla materia più pura la carne e gli organi degli altri sensi, mentre dai residui forma ossa, nervi, peli, e poi unghie, zoccoli e tutte le altre parti dello stesso genere: per questo motivo tali parti giungono per ultime a compimento, quando già la natura dispone di un residuo. (744 a 16)

Maschio è pensato l'ospite cui è destinato il soggiorno uterino, e infatti sarebbe impensabile che una donna vivesse in forma diversa dalla dipendenza filiale e coniugale. Sotto forma di un personaggio maschile, agisce *physis*, lontana da qualsiasi connotazione materna, nell'ordinare sapientemente la distribuzione della materia femminile. L'automatismo embriologico, attivato dal padre e garantito dalla natura, suo luogotenente impersonale, è quindi un processo sensato e socialmente rappresentabile. E se il corpo del bambino *in fieri* nella madre è paragonabile a un corpo sociale articolato e gerarchizzato, il corpo della madre resta l'archetipo del luogo materiale, accumulo di risorse offerto a uno sfruttamento razionale.

Ma fedele al proprio destino di mobilità e di esteriorità, rispetto sia alla casa che alla donna che feconderà,[20] il feto maschio mal sopporta la costrizione uterina: già si muove (*kinetai*) fino a rischiare contusioni e malformazioni (*GA* 775 a 7). Preme per uscire, e la sua uscita, per la sua più forte naturalezza, è più rapida e dolorosa per la madre (*HA* 584 a 26). Se l'utero è la prima casa in cui l'economia diventa autosufficiente e ben regolata, il momento in cui si compie l'*autokrateia* è quello in cui il piccolo viviparo può considerarsi un animale dotato di locomozione (*GA* 740 a 24). L'immagine del corpo maschile stesso, infatti, è coerente, nel proprio equilibrio tra dentro e fuori, acquisizione e perdita, organi e funzioni, al ruolo estroverso e aggressivo, ma normalizzatore, che all'uomo è assegnato. Se *physis* è un principio maschile, il corpo maschile è il più fisiologico. È una macchina di offesa e difesa, strutturato in vista della lotta e della protezione degli organi vitali: "Gli animali grandi abbisognano di supporti più robusti, più grandi e più solidi, e fra essi soprattutto quelli il cui modo di vita è più violento. Perciò le ossa dei maschi sono più dure di quelle delle femmine" (*PA* 655 a 10). La muscolatura maschile

è compatta (*pyknē*), fa da corazza (688 a 18), è una barriera tra il fuori e un dentro pieno, fatto di organi spugnosi, ma compatti. Nel corpo maschile l'alimento segue l'itinerario obbligato della digestione; si cuoce fino a trasformarsi in sangue, scartando escrementi e convertendosi in sperma. Un processo lineare, cumulativo, che avviene in luoghi deputati e discreti senza dispersioni, produttivo e riproduttivo. Mentre infine l'economia energetica femminile, sino all'investimento riproduttivo, sembra finalizzata alla perdita e alla disgregazione, il metabolismo maschile seleziona per accumulare: la forma uomo si conserva crescendo e possiede tanta energia termica da potersi duplicare. Un'eccedenza d'identità che, veicolata dallo sperma, informerà la materia, la trasformerà letteralmente in *energeia*.

Il corpo della donna è fatto di ossa deboli, di carni acquose, è un'aggregazione di pori e canali. E dappertutto, dentro questo universo entropico e paludoso, è latente il fantasma di un'oralità insofferente delle regole digestive. Nel lessico ippocratico la metafora alimentare funziona come una vera e propria omonimia: l'orifizio uterino è *to stoma*, la gravidanza è descritta come *en gastri lambanein, syllambanenein, echein* (*Mul.* I 3, *L* VIII 24).[21] Aristotele, nel costruire la teoria della maternità come nutrizione, nel fare della madre un alimento passivo divorabile e non divorante, elide esplicitamente la possibile confusione di utero e stomaco. Da un lato, *gastēr* denota la zona che si radicava nell'utero materno tramite l'ombelico, indizio fossile dell'autotrofia originaria dell'embrione (*HA* 493 a 16), per un osservatore che guarda l'esterno del corpo. Dall'altro, preso come organo interno, lo stomaco è *koilia* (495 b 19 e *passim*). E se nei testi aristotelici la gravidanza non è mai pensata come un esteriore e generico rigonfiamento del "ventre" (sono altre le espressioni che significano la gestazione), le vie dello stomaco e quelle dell'utero sono ben distinte. A proposito delle femmine dei pesci, di cui i pescatori, confermati da Erodoto (II 93), dicono che siano fecondate attraverso la bocca, "essi non si accorgono che questo è impossibile: il condotto che passa attraverso la bocca porta infatti allo stomaco (*koilia*), non all'utero" (*GA* 756 b 3-10). Ed è analogamente fuori luogo (*atopon*) ciò che Anassagora e altri fisici deducono falsamente sulla riproduzione degli uccelli: come potrebbe lo sperma conservarsi passando dallo stomaco all'utero senza essere digerito come un cibo qualsiasi? (756 b 13-30)

L'astiosa immagine esiodea delle donne come ventri insaziabili (*gastēr*) appare dunque capovolta: *gastēr* e *hysterai* si collocano ai due estremi del cordone ombelicale, ed è il ventre del figlio che assorbe dall'utero della madre. La scorrettezza ingenua ed empirica che trae in uno stesso inganno il mitologo Erodoto, il fisico Anassagora e gli anonimi pescatori, sembra definitivamente rettificata. Tuttavia, inavvertitamente, in alcuni passaggi

marginali restano residui dell'antica confusione tra apparato genitale e digerente. Nonostante la trasfusione ombelicale escluda le bocche e gli esofagi, può succedere che il bambino nasca coperto dai cibi (*edesmata*) che la madre ha ingerito (*HA* 585 a 25). Ancora: "La prova della fertilità per le donne è fatta sia coi pessari (se gli odori giungono dal basso in alto attraverso il corpo fino al respiro che si emette), sia con le sostanze coloranti spalmate sugli occhi (se colorano la saliva in bocca). Quando questo non succede, si vede che i condotti del corpo attraverso cui il residuo viene secreto, sono imbrogliati e confusi" (*GA* 747 a 7). La contraddizione, che non investe l'insieme dell'apparato genitale femminile, potrebbe essere trascurata come un accidente descrittivo. Ma è interessante che i suoi termini si riferiscano a oggetti diversi: femmine di uccelli e pesci *versus* femmina dell'uomo. Di nuovo si profila la discontinuità tra femminile animale e femminile antropologico. Come se la critica aristotelica fosse meno intransigente là dove l'errore veicola l'immagine della donna.

La posizione della femmina dell'uomo nella tassonomia non è specificamente teorizzata né tematizzata: emerge nel testo come svista, dettaglio descrittivo o referente implicito. Il passo già citato della *Historia animalium* (538 b 10) si presenta, infatti, come quadro delle inferiorità e delle mancanze che, al livello generico dell'animale femminile, definiscono ciò in cui consiste il non-essere maschi. Ma l'oggetto latente è il corpo di una femmina senza corna, con la voce sottile, una peluria morbida, rispetto al quale mucche e capre sono eccezioni o approssimazioni. Il modello è taciuto, ma traspare, perché solo la donna dispone o manca di tutte le parti di cui si parla, lei sola sfugge ai tratti mascolini che contraffanno la femmina del bue o del capro. In realtà, l'incrociarsi della differenza tra generi con la differenza sessuale interna a ciascuno di essi, dovrebbe ritagliare per la femmina dell'uomo uno spazio di valori gerarchicamente privilegiato rispetto alle altre femmine. Ma due ordini di impossibilità disturbano questa proporzione diretta. In primo luogo, poiché il confronto analogico che investe i generi è pensato sui maschi, la comparazione diretta delle femmine tra loro, in fondo, è sempre mediata. Anche se da un punto di vista esteriormente morfologico gli apparati e i difetti femminili devono essere commisurati tra loro, parallelamente rispetto ai corpi maschili (*GA* 757 a 20), la comparazione secondo il genere, per le femmine, significa secondo il maschio. La gallina ha un utero diverso dalla donna, perché il pollo annovera tra le sue differenze dall'uomo un modo diverso di riprodursi. Mentre il pesce s'individua per opposizioni simultanee all'uccello, ogni femmina non è definita che rispetto al maschio di cui è l'approssimazione. In secondo luogo, la specularità valorizzata per

cui la femmina, oltre ad essere il difetto del maschio, è anche il suo contrario (766 a 21 sgg., 768 a 28 ecc.), fa sì che sia non la somiglianza ma la differenza a diventare segno di perfezione. Non solo, quindi, i corpi femminili hanno in comune una privazione di specificità, che li rende sensati alla luce del fine e della forma del loro maschio, ma l'ambiguità mai risolta del loro statuto rispetto a questo paradigma rende la loro inconfondibilità, la loro "femminilità", un'insegna degli animali superiori.

Nell'uomo si radicalizzano tutte le polarità arcaiche di destra/sinistra, alto/basso, davanti/dietro: "L'uomo più di ogni altro animale ha le parti inferiori e superiori ben distinte in armonia con i luoghi naturali: le prime e le seconde sono infatti in corrispondenza con l'alto e il basso dell'universo. Allo stesso modo, anche il davanti e il dietro, la destra e la sinistra sono disposti secondo natura" (*HA* 494 a 26). L'armonia dell'uomo con l'universo si fonda sulla proiettabilità reversibile delle coordinate antropometriche. Mentre la tridimensionalità degli oggetti inanimati è descrivibile come specchio dell'osservatore umano (*Cael.* 285 a 4 sgg.), il cielo, che è animato e ha un principio di movimento (285 b 29-30), ha un orientamento proprio. Poiché la destra è in ogni corpo la parte in cui comincia il movimento nello spazio, la destra del cielo è l'oriente, il punto da cui gli astri, se il loro moto avesse avuto un inizio, avrebbero cominciato a ruotare (285 b 16 sgg.). E se l'occidente è il luogo del tramonto quotidiano, "le parti di sinistra sono nell'uomo più fredde che in qualsiasi altro animale" (*PA* 666 b 8). Agli antipodi della materia indifferenziata, irrappresentabile, aoristica (*GA* 778 a 6), uomo e cosmo si riverberano la loro complessa e ordinata misurabilità.

Anche la coppia maschio/femmina, quindi, che si allinea nella serie binaria pitagorica (*Metaph.* X 9), trova nel corpo umano una particolare evidenza. Proprio come se i corpi non fossero due, sono femminili il basso e il dietro (*HA* 538 b 2-7) e la sinistra, parte più statica, più debole (493 b 16), da cui nascono femmine. E quando un intero corpo è femminile, determinato in tutte le sue parti dal principio sessuale, la sua distanza dal maschile è una funzione del valore antropologico. Quindi, alla femmina dell'uomo è riservato il privilegio della differenza: "Dal momento che la prima causa motrice, cui appartengono l'essenza e la forma, è migliore e più divina per natura della materia, è anche meglio che il superiore esista separato dall'inferiore. Per questo, in tutti gli esseri per i quali è possibile e in misura della loro possibilità, il maschio esiste separatamente dalla femmina" (*GA* 732 a 23). L'ermafroditismo s'identifica con la posizione, originaria, dei vegetali che vivono per riprodursi. L'accesso alla percezione, al movimento, alla conoscenza razionale comporta il distacco dalla propria materia riproduttiva. E le diverse modalità della riproduzione si ordinano coerentemente secondo un principio di nobiltà,

compiutezza, autosufficienza, il cui referente fisico causale è il caldo. All'apice di questa progressione stanno i vivipari, la cui prole viene alla luce simile al padre: nella gravidanza dei mammiferi il processo dell'informazione è il più completo: "I vivipari sono gli animali più compiuti in natura e partecipi di un principio più puro: nessun animale, infatti, che non riceva il pneuma e non respiri è internamente viviparo. E sono più compiuti gli animali di natura più calda e più fluida e non terrosa" (732 b 28).

Il referente della natura calda e umida, della capacità di generare in sé stesso, sembrerebbe dunque lasciarsi identificare nelle madri dei vivipari. Ma le caratteristiche termiche dei vivipari, al femminile, si capovolgono:

> È necessario che negli individui più deboli si formi un residuo più abbondante, ma con minor grado di cozione, ed essendo tale, deve essere una massa di liquido sanguigno. Dato poi che è necessariamente più debole chi per natura partecipa di minor calore, e trovandosi la femmina in queste condizioni, come si è detto in precedenza, anche la secrezione sanguigna che si produce nelle femmine è un residuo. (726 b 30)

Dunque, sia perché sono un eccesso di liquido, sia perché sono crude, le mestruazioni sono l'effetto di una debolezza termica. E il primato di questa freddezza compete proprio alle femmine degli animali più caldi. Nell'uomo il maschio differisce molto dalla femmina per il calore naturale (775 a 6), e la perdita di sangue indotta da questo scarto, a sua volta, è propriamente "causa del fatto che nei vivipari le femmine hanno la statura del corpo inferiore a quella dei maschi. Soltanto nei vivipari si ha un flusso mestruale all'esterno, e più chiaramente di tutti nelle donne, perché la donna emette la secrezione maggiore tra gli animali. Perciò è sempre in modo molto riconoscibile pallida e con le vene nascoste, presenta visibilmente un'inferiorità corporea rispetto al maschio" (727 a 18). La donna, con le sue mestruazioni copiose, è la vivipara più fredda, debole, acquosa, e perciò è l'animale dall'aspetto più vistosamente femminile in assoluto. La capacità di partorire prole viva, a lei, richiede il contrario di ciò che è indicato come necessario alla compiutezza dei vivipari. È fredda e troppo umida. Benché l'umidità sia vitale, mentre l'aridità è la cosa più estranea all'essere animato (733 a 31) insieme al fuoco, in cui solo le salamandre prodigiosamente sopravvivono (737 a 1), la sovrabbondanza del sangue femminile è un difetto, un malessere periodico. Per concludere, l'eccesso mestruale investe la femmina dell'uomo di una peculiarità che sintetizza tutta la sua distanza dal più perfetto abitatore dell'universo naturale: la donna è l'unico animale isterico (776 a 9). Il suo utero, depositario insensato e irritabile della riproduzione sociale, è il solo organo che abbia obbligato il sapere medico ippocratico a ritagliarsi in una vera e propria specialità.

La gerarchia riproduttiva, dunque, si stratifica secondo i tratti maschili:

caldo, umido, aria in opposizione a terra, nel rispetto del codice causale che identifica la generazione nell'emissione di forma sotto forma di sperma pneuma: "Gli animali sanguigni sono più grandi di quelli non sanguigni e quelli dotati di locomozione più di quelli stabili, e sono essi a emettere sperma grazie al loro calore e alla loro grandezza" (732 a 20). Il soggetto che partorisce figli vivi in sé, il genere dei vivipari, è l'immagine del maschio produttore di sperma, completato del proprio suolo fecondabile. E l'umido che gli è prescritto è quello degli animali superiori, il cui polmone è pieno di sangue: "Determinante per il calore naturale è il polmone in tutti gli esseri che lo hanno ricco di sangue" (732 b 32). È l'umido come non-secchezza del calore, è ciò che consente sia la respirazione, sia la fluidità calda e vaporosa dello sperma, di cui l'uomo è l'animale più ricco.

Nell'uomo, la pubertà è la più manifesta perché tra le femmine queste femmine e tra i maschi questi maschi hanno, in proporzione alla loro taglia, il residuo più abbondante: nelle femmine l'emissione delle mestruazioni, nei maschi dello sperma (776 b 25). Ricondotti a un comune statuto fisiologico, in cui non è leggibile la loro rispettiva formazione, sperma e sangue mestruale sembrano essere specificazioni simmetriche di un'unica umidità vitale. Ma sono entrambi abbondanti e liquidi per motivi opposti: da una parte, il caldo non secco, portatore di vita nella sua umidità divina; dall'altra, il freddo irrimediabile che non consente la cottura dell'ultimo residuo. Anche l'attribuzione, ai vivipari, di una natura non terrosa allude alla polarizzazione dei caratteri maschili. L'uomo, che ha più sperma, è l'animale che ha minor quantità di residuo terroso: è residuo, infatti, ciò che non è cotto, e ciò che è terroso è nei corpi la sostanza meno cotta in assoluto (745 b 18). Il sangue femminile, dal canto suo, è fisicamente crudo (774 a 1 e *passim*), e metaforicamente terroso. "Per questo agli animali di specie diversa che si accoppiano maschio con femmina (...) dapprincipio la prole nasce somigliante a entrambi i genitori (...) ma con il passare del tempo le generazioni successive giungono alla fine in accordo con la forma della femmina,[22] come i semi forestieri si adattano alla terra, perché questa offre la materia, cioè il corpo per i semi" (758 a 27). Viceversa, "ci si rivolge al cielo, agli astri e alle altre cose siffatte come a generatori e padri" (716 a 17). Reciprocamente, infatti, l'identificazione tra maschi e astri è garantita sia da una consuetudine dell'immaginario cosmogonico, sia da un'analogia sostanziale: "Nel seme di tutti gli animali è presente ciò che rende fecondi i semi: ciò che è chiamato caldo. Questo però non è fuoco né una facoltà simile al fuoco, ma il pneuma racchiuso nel seme e nella schiuma, e la natura contenuta nel pneuma che è analoga all'elemento di cui sono costituiti gli astri" (736 b 33).

Aristotele trascrive qui una polarità, cui attribuisce una tradizione antica e condivisa, in un sistema di analogie: il linguaggio della fisiologia (*pneuma*, *physis*, *gonē*) riorganizza un insieme di risonanze, relazioni, origini la cui sede testuale, lontana, è reperibile: "Sembra che neanche agli antichi sia sfuggito che la natura dello sperma è schiumosa (*aphrōdes*); trassero infatti il nome della dea signora dell'accoppiamento da questa proprietà" (736 a 18). La continuità, non ben situata, di una memoria ideologica si precisa in un riferimento probabilmente inequivocabile: a Esiodo, ai versi (190 sgg.) della *Teogonia* in cui è raccontata la castrazione di Urano.[23] Il sesso del cielo è caduto nell'acqua del mare ed ecco che si sprigiona una schiuma bianca (*aphros leukos*) dal sesso tagliato del dio. Una fanciulla prende corpo dalla schiuma che gli dei e gli uomini, per questo, chiamano *Afro*dite. Una trama genealogica ed etimologica lega, nella *Teogonia*, *Ouranos*, *aphros* e *Aphroditēs*. Aristotele cita parafrasando: l'epiteto esiodeo che più ricorre a connotare il cielo, *asteroeis*, diventa l'insieme degli oggetti che hanno una sede e un movimento privilegiati, dotati di una propria *physis*. La schiuma sprigionata dal sesso di Urano diventa *gonē*. Se i passi citati dal *De generatione animalium* si leggono nella successione del testo — 716 a 17: "ci si rivolge al cielo e agli astri come a generatori e a padri"; 736 a 18: "sembra che neppure agli antichi sia sfuggito che la natura dello sperma è schiumosa; trassero infatti il nome della divinità signora dell'accoppiamento da questa proprietà"; 736 b 33: "...il pneuma racchiuso nel seme e nella schiuma e la natura contenuta nel pneuma, che è analoga all'elemento di cui sono costituiti gli astri" — questo tessuto semantico è restituito in un ordine che è interpretativo rispetto a Esiodo e che funziona in sé nella forma della deduzione.

Il racconto del *philomythos* è enunciato nel linguaggio del *thaumazein*, ma poiché è proprio questo il primo livello del sapere, storicamente e strutturalmente preliminare alla scienza, e "chi ama il sapere dei miti è in qualche modo filosofo" (*Metaph.* 982 b 11), il filosofo, quando reperisca una discontinuità epistemologica tra ciò che resta pensabile per lui e ciò che gli antichi dicevano, riformula secondo proprie regole. Aristotele, quindi, sembra distribuire con estrema puntualità ermeneutica il racconto di Esiodo in un ragionamento la cui coerenza non va perduta nella frammentazione. Come se non ci fosse niente da dimostrare, ma semplicemente un campo semantico noto da far affiorare, la storia della generazione di una divinità e di un nome si ritrova scomposta in una serie di analogie che si implicano. Il cielo, che è il luogo degli astri, sta al padre come la terra sta alla madre; il seme ha la natura della schiuma come appare dal nome della dea che presiede all'amore; se il seme paterno è analogo alla schiuma, lo è anche agli astri; infatti appartiene al cielo il seme

schiuma da cui è nata Afrodite. Mentre il sangue di Urano, cadendo sulla terra, somma due princìpi che Aristotele legge femminili e da cui nascono mostri, le Erinni, i Giganti e le ninfe Melie (*Th.* 183) madri di una razza mostruosa (*Op.* 145), lo sperma che si mescola all'acqua nutre e nomina la divinità della riproduzione. E lo stesso modello binario, in una versione molto più vicina e interlocutoria, traspare nell'immagine platonica dell'anima che, generata senza sesso su un astro, è punita per il cedimento alle pulsioni del corpo con la condanna a rivivere sulla terra in un altro corpo non solo mortale, ma di sesso femminile. Caricatura del desiderio, un corpo di donna è la soglia discreta che introduce l'uomo al contrappasso della bestialità. Ma se l'uomo, nato da questa prima generazione che è asessuata nel senso che è senza femminile, vive bene, risale al proprio astro originario ricomponendo in questo ritorno un'identità circolare con sé (*Ti.* 90 e).[24]

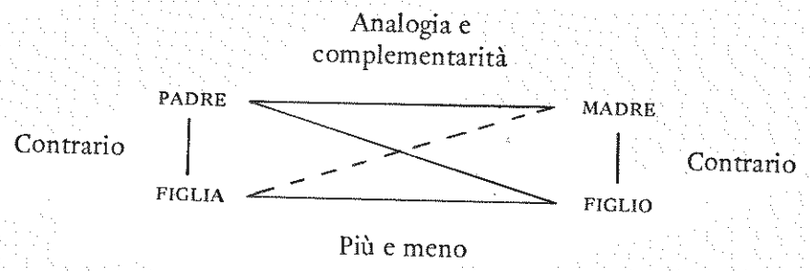
Neanche la luna si sottrae, in quanto corpo celeste, a una connotazione maschile. La sincronia delle sue fasi alla scansione mensile e mestruale, infatti, si conforma al paradigma aristotelico. Nella *Historia animalium* (582 a 35), il nesso tra mestruazioni e luna è ironizzato come sofisma privo di fondamento. Ma nel *De generatione*, dove tutti i casi che lasciano intravedere l'opposizione caldo/freddo offrono una conferma teorica preziosa, il ciclo lunare riguadagna senso. La luna riproduce, nello spazio di un mese, l'effetto meteorologico e termico che il sole ripartisce lentamente e macroscopicamente durante un anno intero (767 a 3). Nel giro delle sue stagioni notturne, questo "altro sole più piccolo" (777 b 26) riporta, ogniqualvolta scompare, un inverno a cui sono sensibili i corpi più freddi (738 a 16). Ad ogni apogeo, le donne diventano talmente fredde da perdere la loro materia vitale senza riuscire a cuocerla. La luna, infatti, è il luogo del fuoco (761 b 21), ed è la sua mancanza (*apoleipsis*) a indurre le mestruazioni, coinvolgendo il corpo femminile in una temporalità estranea e sovradeterminante.

Lo sperma, a parte un piccolo residuo terroso (735 b 34), dopo aver veicolato la propria *dynamis* vitale, si volatilizza (*pneumatoutai*) (737 a 11), mentre la corporeità del feto è affidata esclusivamente al sangue mestruale che il coito riscalda e ricupera finalmente a un *telos*. Quest'acqua montata, che già nell'etimologia esiodea converte al maschile l'immagine archetipica dell'eros e della generazione, sta agli antipodi del mestruo. La sua natura, nel segno di una perfezione che tempera quattro elementi di cui il caldo è un fuoco non distruttivo e la terra è compensata dal suo contrario etereo, dà luogo a una somaticità provvisoria, minimo indispensabile alla meccanica degli impulsi. La donna fornisce la materia che resta, pesante, al di qua di ogni forma, sangue simile a quello degli animali appena uccisi (*HA* 581 b 1) e a quello che, intridendo la terra, fa nascere i

mostri esiodei: se è vivificata dal caldo maschile, è solo per coagularsi nel *sōma*.

4. *Legami di sperma*

La lingua greca non prevede né significanti né spazi semantici sovrapponibili a quelli di "sesso", "sessualità", "sessuale": il binomio maschio/femmina (*to arrēn kai to thēly*), più che a una modalità di rapporto astratta e univoca, rimanda all'opposizione di due *archai*, i princìpi della generazione.



La coppia "maschio e femmina" non è analizzabile che nei ruoli distribuiti dalla riproduzione: tra il padre e la madre è pertinente l'analogia dello sperma con il mestruo, del pene con l'utero: l'accoppiamento è possibile grazie alla complementarità introversa del corpo femminile al corpo maschile;[25] tra padre e figlio il rapporto è quello, impossibile, dell'identità: la madre materia impedisce e interrompe la duplicazione della forma; tra padre e figlia il rapporto è di degradazione della forma nel suo contrario; tra madre e figlio il rapporto di non-identità è inverso al precedente; tra madre e figlia l'elisione della forma paterna dà luogo a un rapporto di (non)identità; tra figlio e figlia intercorre differenza secondo il più e il meno.[26]

La generazione, dunque, è il luogo della differenza tra maschio e femmina, sia nell'economia testuale dove i princìpi sono menzionati e definiti come cause della riproduzione, sia nell'economia libidica dove il rapporto eterosessuale è desiderato per il piacere dei figli, sia nell'*oikonomia* dove può essere moglie soltanto una madre.[27] E lo spazio in cui la donna è convocata è quello – aperto dal paradigma tecnico che rende pensabile la riproduzione – della materialità. Il corpo della femmina è il laboratorio o il cantiere in cui la natura trasforma il sangue mestruale nel figlio, di cui il padre rappresenta il progetto (*GA* 730 a 28 - b 24). La partenogenesi diventa altrettanto improbabile della capacità di un pezzo di legno di

prendere forma senza l'arte e le mani del falegname. Il bisogno che le donne hanno del maschio per accedere all'unico statuto che le attualizzi e le salvi dall'inutilità, trova qui la sua riaffermazione più radicale. Il *De generatione animalium*, infatti, distrugge la figura prearistotelica della madre fallica, dotata di un utero pene che "emette il seme dentro", esattamente nello stesso modo, tempo e luogo del pene maschile.

Le *hysterai* ippocratiche sono un dispositivo convertibile, concavo e convesso, capace sia di contenere il sangue mestruale, sia di fecondare la vagina in sincronia col pene maschile. Non diverso punto di vista nel trattato pseudoaristotelico sulla sterilità: "Poiché anche la donna partecipa col seme alla generazione, è chiaro che entrambi devono essere simultanei (*isodromēsai*)" (*HA* X [*Hyper tou mē gennan*] 636 b 16). E, anatomicamente, le donne "hanno un canale (*kaulon*), come gli uomini hanno il pene, però dentro il corpo" (637 a 22). Un errore della tradizione, che risale però ai cataloghi del Liceo, attribuisce ad Aristotele, in alcuni casi addirittura come decimo libro della *Historia animalium*, questo breve trattato sulla sterilità che, dal punto di vista teorico, è agli antipodi del *De generatione*. L'immagine della madre potente, al limite dell'autosufficienza, in questo testo medico, che testimonia la sopravvivenza nel quarto e terzo secolo della ginecologia coa, raggiunge la massima mimesi andromorfica. Probabilmente, concorre alla trasfigurazione del collo dell'utero in pene eretto la pratica di palpazione e chiroterapia di cui i testi ginecologici del *Corpus Hippocraticum* fanno spesso menzione. La fantasia fallica, quindi, troverebbe proprio nell'empiria non una smentita nel segno della realtà, ma un punto d'appoggio.

Per il suo interesse epistemologico, quindi, il problema posto dal decimo libro della *Historia animalium* non si esaurisce con la sanzione dell'inautenticità. L'annessione al primo trattato biologico aristotelico merita di essere interrogata nelle sue ragioni, e può essere interpretata come un rivelatore della distanza teorica che separa comunque il *De generatione* dalla *Historia*. È probabile che l'equivoco filologico non si sarebbe protratto tanto a lungo, se ancora a Tricot, che lo traduce come aristotelico nel 1957, il contenuto non fosse sembrato almeno compatibile con il quadro concettuale della *Historia*. La definizione di maschio e femmina nel primo libro, infatti, riproduce la teoria del seme femminile: "Chi emette lo sperma nel proprio corpo è detto femmina, chi lo emette nel corpo della femmina, maschio" (489 a 11). Il settimo libro *peri geneseōs* non la riprende analiticamente, ma neppure la contraddice. Senz'altro, tra le opere aristoteliche, la *Historia animalium* è l'unica che possa tollerare questo apocrifo, che sembra sviluppare il cenno iniziale al seme femminile. Questa compatibilità teorica può giustificare un'attribuzione e una collocazione testuale, insensate dal punto di vista linguistico ed epi-

stemologico, molto più plausibilmente delle concordanze letterali con un luogo del *De generatione*. Un intero passo aristotelico, infatti, compare con lievissime varianti alla fine del trattato sulla sterilità.[28]

Uno stesso fenomeno patologico è descritto negli stessi termini nell'esposizione dei suoi segni e della sua rarità, ma è diagnosticato in riferimento a paradigmi fisiologici divergenti. L'ipertrofia mostruosa di un feto informe che viene alla luce dopo anni di gravidanza, la mola, nel testo aristotelico dipende da un'insufficienza termica, nell'altro dalla combinazione mal riuscita dei due semi. L'intersezione testuale non fa che dare risalto alla divergenza della teoria. Aristotele, quindi, castra implacabilmente la madre ippocratica la cui immagine è echeggiata nel primo libro della *Historia animalium*, che cioè egli stesso ha ambiguamente e provvisoriamente assunto, e che la tradizione gli attribuisce nella sua forma più virilizzata nel decimo. Il corpo femminile resta una cavità inerte, incapace di produrre sperma, priva di qualsiasi dinamica pneumatica che non sia l'aspirazione del seme maschile dal fuori al dentro. Il sangue mestruale diventa l'unico referente biologico dell'unico ruolo femminile, di sostrato inattuale, passibile di forma.

Il percorso dialettico che questa operazione richiede si articola nell'affermare successivamente: che il mestruo sta al posto dello sperma, ma che, poiché lo sperma femminile non esiste, il mestruo non è sperma, bensì, appunto, materia. Da una somma di spostamenti risulta un capovolgimento: il sangue mestruale diventa un antisperma e funziona da ostacolo all'azione seminale maschile. "Noi dichiariamo che una cosa è finalizzata a uno scopo, ogniqualvolta si manifesta un termine verso il quale tende il mutamento se nulla lo ostacola" (*PA* 641 b 23 sgg.). La riproduzione tende ad essere il luogo dell'identico: proprio in queste pagine del *De partibus*, Aristotele si diffonde sulla coincidenza di causa formale, efficiente e finale del generatore; il *De generatione* si annuncia come analisi della generazione e del mutamento in quanto "da cui" formale, il cui esito dovrebbe essere la ripresentazione della stessa forma. Ma è invece sempre presente qualcosa che, letteralmente, impedisce il passo (*em-podizei*). Anche se qui non è ancora identificato, nel quarto libro del *De generatione* l'ostacolo sarà designato come il materiale mestruale femminile. Ciò in mancanza di cui sarebbe possibile l'identità continua del padre con il figlio. Ciò che si è costretti a riconoscere come condizione imprescindibile al prodursi della somiglianza.

Anche la linearità deduttiva si avvolge su sé stessa: la struttura del *De generatione animalium* è quella di un enorme teorema metalinguistico la cui tesi è enunciata all'inizio, e non è altro che la definizione di maschio e femmina: "Come si è detto, si possono a buon diritto riconoscere nella femmina e nel maschio i princìpi della generazione e del mutamento, la

femmina in quanto portatrice del principio della materia, il maschio della generazione e del mutamento" (716 a 4-7). Qui è il punto di partenza e di arrivo dell'analisi aristotelica: l'asimmetria irriducibile che assegna al padre il principio della generazione e del mutamento nell'istante in cui si enuncia che se ne possono riconoscere due. Ma il codice delle cause nell'*incipit* del trattato[29] struttura inappellabilmente, al livello dell'essere e delle funzioni, la stessa partizione. Delle quattro cause che esplicano l'esistenza e la specificità di un oggetto, tre sono maschili. Ciò che compete al femminile sembra entrare nella teoria di straforo. All'evidenza, assunta dal discorso medico, della generazione come processo di formazione degli individui, i cui fattori sono maschio e femmina, Aristotele sutura la propria ricodificazione in cui l'aritmetica delle cause ha ridistribuito i significati. La femmina partecipa alla generazione ma, in quanto non genera, il principio materiale è quel che la produzione tecnica o biologica tende a ridurre, trasfigurare, far dimenticare. Nel giro di tre righe (716 a 4-6), il principio femminile dalla posizione di polo non maschile dentro la generazione, scivola fuori e va a opporsi, come materia, alla generazione stessa. Insensibilmente, due teorie genetiche si sono succedute nella stessa proposizione.

Anche qui il nesso presupposto della polarità maschio/femmina è il contrario (*to enantion*): la donna materia è il rovescio del maschio generazione-movimento. Se nella ginecologia prearistotelica il modello del corpo maschile si riproduceva nel corpo femminile in un raddoppiamento mimetico, qui il maschile è uguale solo a sé stesso, il femminile occupa, platonicamente, il posto del non-essere e dell'altro. Nessuna contraddizione, quindi, fra *genesis* in cui sono implicati maschio e femmina, e *genesis* come denotazione del maschio. Non avendo a disposizione due significati opponibili, come nel caso di *sperma* e *gonē*, senza d'altra parte definire una specificazione di significati, come nel caso di residuo utile e inutile, Aristotele gioca continuamente sull'ambiguità. È proprio la generazione che coincide con la paternità; la maternità deve essere pensata come suo sostegno alimentare.

Nella scelta fra la divisione ippocratica dei sessi e quella apollinea, su cui Eschilo fonda l'assoluzione di Oreste, Aristotele condivide la tradizione tragica. Nelle *Eumenidi* (vv. 625-40), interrogato sul peso relativo della morte maschile e femminile, il dio delfico non si limita a sancire il maggior valore della vita di un marito rispetto a quello di una madre. Una donna può permettersi di uccidere un uomo su un campo di battaglia, secondo un codice di guerra, se è un'amazzone, se si misura cioè su un terreno maschile. Una donna che uccide il marito in casa, con l'insidia di una premura coniugale, per amore di un altro e della propria figlia, non è un avversario ad armi pari, giudicabile con la stessa legge. A sug-

gellare la propria difesa con ragioni in cui parla il depositario di una sapienza anche medica, Apollo conclude: "Per questo voglio chiarire, e comprendi come secondo il giusto parlerò. Non una madre ha generato chi si dice suo figlio, ma è soltanto nutrice del germe non appena in essa viene seminato. Chi genera davvero è l'uomo che la incinge, ed essa come straniera a uno straniero salva il germoglio, se un dio non lo abbia sterminato prima" (vv. 657-61). In balia del maschio e della divinità, il corpo femminile resta estraneo alla generazione, sfruttato, dimenticato e per finire non necessario. La prova (*tekmērion*) che il dio sapiente è in grado di fornire alla propria teoria sessuale è la nascita di Atena senza madre (vv. 662-66). Una partenogenesi maschile diventa l'archetipo, eccezionale ma paradigmatico, della generazione sessuata. Il colto argomentare del filosofo enciclopedico si accorda, dunque, alla parola oracolare e teatrale molto più che al sapere prodotto dalla pratica ginecologica. Anche in questo caso, la verità del dio filosofo riaffiora anonima nella scienza dell'intellettuale che fa della biologia la prova di una metafisica.[30]

L'identificazione della femmina col principio materiale comporta spostamenti semantici che sconfinano dalla genetica. In quanto codificazione metateorica, essa investe la linea di demarcazione tra maschile e femminile nel sapere dei greci. La madre, se non è dalla parte della *genesis*, ma è il suo contrario, va a occupare il versante della morte, del freddo, dell'immobilità. Le opinioni teoriche aristoteliche rispetto al mito e alla medicina sono univoche: Aristotele usa sistematicamente tutte le posizioni che alludono o possono servire da sostegno alla polarità materia/forma. La tradizione mitica, invocata a riscontro della partizione causale, o dissimulata nella teoria stessa, è condivisibile se suggerisce un referente metaforico. La coppia cosmogonica in cui è agevolmente traducibile la relazione tra *eidos* e *hylē*, trova la propria rappresentazione spersonalizzata nel codice degli elementi.

Nel *De generatione et corruptione*, materia, privazione, corruzione, *phthisis* dovrebbero essere posizioni occupabili intercambiabilmente da tutti i quattro elementi, terra, acqua, fuoco, aria. Il corrompersi dell'uno dovrebbe coincidere con il generarsi dell'altro, all'interno di coppie di contrari in cui il polo della generazione porta il segno più e il polo della corruzione il segno meno. Ma i *genē* si rivelano subito come non equivalenti. La positività si configura come qualità e non come funzione relativa: la terra è sempre dalla parte della materia e della distruzione. Nel *De caelo*, anzi, la giustificazione della sua esistenza è pensata in un ordine di necessità fortemente subordinato, nel luogo di un negativo, di una privazione rispetto a un insieme di positività definite e valorizzate. La terra è l'elemento più pesante in assoluto o assolutamente immobile,

tendente al basso più di ogni altro; poiché ciò a cui si oppone è il fuoco, essa rappresenta anche l'istanza del freddo assoluto (311 a 15 sgg.). Ma questo polarizzarsi, questa specularità non è strutturalmente simultanea: "È la stessa, infatti, la materia dei contrari, e il positivo precede il negativo: intendo, per esempio, che il caldo precede il freddo, e l'immobilità e il pesante sono definiti come negativo del leggero e del movimento" (286 a 25). Non solo: "La terra esiste perché è necessario che qualcosa resti sempre fermo, se c'è qualcosa che sempre è in movimento" (286 b 6), quindi come rovescio della perfezione celeste.

Se la femmina esiste perché è meglio che, negli esseri relativamente superiori, la materia resti separata dalla forma, la terra esiste, grazie a una regola di pensabilità dell'assoluto, come insieme di contrari negativi. E l'esistenza della terra è ciò che rende possibile l'esistenza del fuoco e di tutte le altre cose, quindi la generazione che le moltiplica, quindi infine la molteplicità stessa dei corpi dotati di movimento circolare. L'esistenza della terra, dovuta al moto del cielo, finisce per interferire su questo stesso moto, disseminandolo in tanti corpi e privandolo quindi di unicità. (L'esistenza della donna, necessaria alla moltiplicazione dei corpi dotati di movimento lineare, ne impedisce l'identità.) D'altra parte, alle cose che sono sulla terra derivano, in modo più o meno determinato, l'essere e la vita proprio dai corpi celesti. Ciò che è *aristos*, quindi, è anche la fonte della vita, la sua causa (279 a 28 sgg.). (Il padre separato per il meglio, è portatore della causa finale, formale ed efficiente, quindi dell'*eidos*, del *to ti ēn einai*, della *psychē* che è la vita.) Se si aggiunge che l'alto sta al basso come la forma sta alla materia (310 b 14), che il cielo è vivo (*empsychos*) e contiene il principio del movimento (285 b 29-30) e il principio vitale (*zōtikē archē*) (*GA* 736 b 33 sgg.), la serie delle connotazioni maschili, quindi gonetiche, potrebbe continuare all'infinito.

Ma oltre a questi effetti macroscopici di riorganizzazione semantica, la definizione causale dei princìpi sessuali induce mutamenti più interni al piano sintagmatico del *De generatione animalium*. L'enunciato: "Diciamo maschio l'animale che genera in un altro, femmina quello che genera in sé stesso" (716 a 13), che segue da vicino la definizione per cause, ha tutt'altro valore rispetto a quello apparentemente identico citato dalla *Historia animalium*: "Chi emette (*aphienai*) sperma nel proprio corpo è detto femmina, chi lo emette nel corpo della femmina, maschio" (489 a 11). *Aphienai* indica una *dynamis* di cui la donna del *De generatione* è assolutamente priva: la donna non emette sperma. Però è un elemento della generazione, ne è con evidenza inequivocabile il luogo, quindi si può dire che genera dentro, partecipa alla generazione con il proprio interno. In *GA* 716 a 13, la specificazione di generare in senso maschile è suggerita dall'ellissi del "generare" femminile (mentre *aphienai*, in *HA*

489 a 11, è attribuito chiasticamente anche a *to thēly*), ma ormai, una volta stabiliti i ruoli causali, non può più prodursi contraddizione.

Aristotele usa una forma tradizionale, l'opposizione dentro/fuori, stravolgendone il significato: se dentro e fuori, fino alla *Historia animalium*, corrispondono a due modalità della funzione "produrre sperma", nel *De generatione* sull'antinomia topica s'innesta la divaricazione causale. O, nell'ordine del periodare aristotelico, l'opposizione delle cause sussume anche l'opposizione dei luoghi. Non è casuale, infatti, la scelta di *gennan* al posto di *aphienai*: generare è l'unica funzione che copra un campo semantico abbastanza largo da contenere il ruolo sia maschile che femminile, e da essere tautologico rispetto alla generazione, per cui si può dire che *genesis* e *gennan* si elidono, e resta l'opposizione dentro/fuori. Non si dà ancora alcuna informazione su cosa succeda dentro e fuori perché, se lo s'indicasse, si produrrebbe una sfasatura lessicale – il maschio eiacula fuori, la femmina secerne sangue dentro – troppo conclusiva.

> Deve essere pertanto oggetto della nostra indagine se tutti i maschi emettano seme o non tutti; o, se non tutti, per quale ragione alcuni sì, altri no; inoltre, se le femmine apportino una parte di seme o no; e, se non seme, se non apportino nulla d'altro oppure qualcosa che però non è seme. Inoltre, è da considerare in che cosa attraverso il seme gli animali che lo emettono contribuiscono alla generazione; e in generale qual è la natura del seme e dei cosiddetti mestrui in tutti gli animali che emettono questo liquido. (*GA* 721 a 32 - b 6)

Nel *De generatione*, le mestruazioni sono iscritte da subito nel discorso sulla natura del seme. Il sangue mestruale compare nel testo dove si apre la differenza dei contributi alla generazione: come risposta, nella forma dell'interrogativa indiretta, all'altra domanda indiretta che precede, "se le femmine producano seme o no, e se non apportino nulla d'altro, oppure qualcosa che però non è seme". Seguirà una lunga argomentazione sul ruolo delle mestruazioni nella riproduzione, ma le coordinate teoriche sono già qui: le mestruazioni andranno a occupare lo spazio, ritagliato dicotomicamente e in negativo, destinato al contributo femminile. Quel che sarà dimostrato è che il sangue mestruale costituisce il contributo femminile alla generazione pur non essendo sperma, ma questo è già presupposto e predisposto nella selezione delle domande e degli oggetti d'indagine, per il momento giustapposti in una contiguità, di cui non è data la regola: il contributo femminile *e* le mestruazioni. Con l'escludere a priori oggetti che in altre teorie ginecologiche erano pertinenti – per esempio, la secrezione durante il coito – e con la distribuzione delle questioni diairetiche, in cui è messo in dubbio solo l'apporto seminale della madre e ci si chiede "in che cosa (*ti symballetai*) gli animali che emettono il seme contribuiscono alla generazione", si allude alle funzioni causali differenziate. Dietro le interrogazioni e i non, sta la definizione

di femmina come principio della materia. L'uso stesso dello schema dicotomico suggerisce che non si tratta di dimostrare nulla, ma d'indicare percorsi analitici interni a proposizioni già selezionate. L'enunciato che qui è scomposto è inferibile; la femmina contribuisce alla generazione in quanto offre, con il sangue, la causa materiale. Ma non è data la sintassi: qui avviene l'inaugurazione testuale, a livello di regole enunciative e non ancora di enunciato, della teoria genetico-mestruale aristotelica, o meglio, della saldatura aristotelica tra mestruazioni, concepimento e materia.

Un'incrinatura si è prodotta sia rispetto alla tradizione medico-biologica ippocratica, sia rispetto alla biologia della *Historia animalium*. Attraverso slittamenti semantici, ricontestualizzazioni, sostituzioni parziali, interpretazioni di ambiguità, l'intarsio aristotelico agisce su due teorie parallele e compatibili fino al *De generatione*: la donna contribuisce alla generazione con uno sperma "eiaculato" dall'utero dentro la vagina al momento dell'orgasmo; la donna fornisce all'embrione concepito, per nutrirlo, la quantità di sangue che, quando non è gravida, lascia colare ogni mese. Si distinguono, quindi, due funzioni autonome (nutrimento e generazione) in tempi diversi (istante del coito e scansione mestruale) per due liquidi la cui composizione qualitativa non coincide: il sangue è un umore, mentre lo sperma è l'estratto concentrato di tutti gli umori fisiologici.

Nei trattati ginecologici riuniti nel *Corpus Hippocraticum* (*De natura muliebri*, *De morbis mulierum*, *De genitura*, *De natura pueri*), nel settimo libro dell'aristotelica *Historia animalium* e nello pseudoaristotelico trattato sulla sterilità (decimo libro dell'*Historia*), la teoria presocratica dello sperma femminile non è mai smentita. Il *De genitura*, in particolare, è il testo che Aristotele sembra aver presente come interlocutore diretto: pangenesi e bisessualità del seme qui non sono semplicemente presupposte come nei manuali terapeutici sulla natura e le malattie delle donne, ma sono enunciate e argomentate: "Anche la donna eiacula (*methiei*) da tutto il corpo sia nell'utero, e l'utero diventa umido, sia fuori, se l'utero è più aperto del normale" (4, *L* VII 474,24); "se dopo il coito la donna non vuole concepire, il seme di entrambi di solito esce" (5, *L* VII 476,30); "nell'uomo c'è seme sia maschio che femmina, e lo stesso nella donna" (6, *L* VII 478,1). La ginecologia prearistotelica, quindi, assegna alla madre un ruolo simmetrico e analogo a quello maschile. La distribuzione lessicale di *sperma*, *gonē*, *aphienai*, *methienai* non segue criteri differenziali: potenza riproduttiva e produzione di sperma coincidono. Solo la dominanza quantitativa di sostanze qualitativamente identiche determina il sesso del feto. La differenza valorizzata si sposta dai genitori al seme: sia nel maschio che nella donna è presente un seme ermafrodito dal cui gioco combinatorio risulta il sesso debole o forte – femminile o maschile – del feto.

Manca, però, il referente biologico di questo sperma femminile: il testo lo nomina, ma non lo descrive. Al contrario, sono dettagliate le informazioni sullo sperma maschile che si produce, anche qui, come schiuma da tutte le parti liquide e solide del corpo per effetto del movimento durante il coito, e che percorre un itinerario preciso attraverso il midollo e i reni fino al pene. Il discorso sullo sperma maschile diventa, quindi, l'unico referente, reperibile nel testo, al discorso sul seme femminile: l'omonimia, o meglio la perfetta coincidenza dei campi semantici, autorizza a pensare il liquido seminale attribuito alla donna come analogo a quello maschile. È un'analogia che riduce, senza colmarla, la sfasatura tra una simmetria enunciata e l'evidenza di una mancanza.

> Nei bambini, le vene che sono sottili e piene non lasciano passare il seme e l'eccitazione non si produce nello stesso modo: per questo, l'umido non si agita nel corpo fino alla separazione del seme. E, nelle ragazze, finché sono giovani, non scorrono le mestruazioni per lo stesso motivo. Ma, quando crescono, il ragazzo e la ragazza, le vene che portano al pene del ragazzo e all'utero della ragazza diventano larghe per la crescita e si aprono, e un via vai si produce attraverso i canali. Allora il liquido si agita perché ha lo spazio per agitarsi. Per questo scorre il seme al ragazzo quando è grande, e alla ragazza le mestruazioni. (*Genit.* 2, *L* VII 472,24-474,9)

La fantasmaticità del seme femminile trova risonanza nel modo sintomaticamente più chiaro e interpretativamente più ambiguo, al momento delle mestruazioni. La simmetria nello sviluppo puberale, infatti, non è istituita tra seme maschile e seme femminile: è la concomitanza temporale delle mestruazioni che s'impone come segno della crescita parallela della donna e del maschio. Le stesse cause sono invocate a spiegare la comparsa simultanea dello sperma e del flusso mestruale; in questo contesto, quindi, il sangue mestruale occupa il posto che la teoria stessa assegna allo sperma della donna. Di nuovo, l'irriducibilità del corpo femminile disturba un sistema speculare, riducendolo a un'analogia parziale. Il seme femminile non si lascia evocare che nel coito, come ipotesi esplicativa della nascita di individui sessuati, ma, se l'orgasmo femminile può essere pensato come un'eiaculazione isterica invisibile, la pubertà della bambina è segnata inequivocabilmente dal sangue mestruale.

Proprio in questa compatibilità ambigua tra la presenza del mestruo e l'irreperibilità di quel che dovrebbe essere il seme femminile, s'innesta l'operazione aristotelica. Come per sfrondare un eccesso di sovradeterminazione, Aristotele elide l'ipotesi dello sperma femminile e assegna la funzione seminale al sangue mestruale stesso. Nel *De generatione*, le mestruazioni andranno a occupare, da tutti i punti di vista, il ruolo del contributo femminile alla generazione. Il passo citato dal *De genitura*, infatti, letto alla luce retrospettiva della teoria aristotelica, potrebbe sembrare presumerla. Ma se lo si contestualizza prescindendone, da un lato si co-

glie l'economia interna alla teoria prearistotelica, in cui il referente mancante al seme femminile può essere o evocato tramite l'omonimia analogica o sostituito, dall'altro si apprezza la sottigliezza aristotelica nello sfruttamento dell'ambiguità. Non si tratta, infatti, semplicemente di trasformare una sincronia in analogia fisiologica, ma d'incastonare quest'ultima nello schema causale. Da un punto di vista fisiologico, se cioè si deve reperire l'equivalente femminile dello sperma, lo si può identificare nel sangue mestruale, e fino a questo punto Aristotele resta dentro i discorsi altrui. Mostrare l'inesistenza di uno sperma femminile è facile, sia perché esiste già un *topos* che contiene potenzialmente una teoria diversa, sia perché le tracce del seme femminile sono molto labili. Se, però, ci si pone dal punto di vista del fisico corretto, ricercatore di cause, si deve negare che la femmina produca seme e si può identificare il ruolo del mestruo.

Questi due livelli, fisiologico e fisico, si presentano strettamente correlati e confusi nell'argomentare del *De generatione*: corrispondono a una polarità ricorrente nella dimostrazione aristotelica, in cui la teoria si produce per differenze, per esaurimento o inesaustività di modelli esplicativi dati. Ma, in questo caso, l'ambiguità rimanda a una polisemia specifica: *to sperma* significa indifferentemente "seme" di animali maschi, animali femmine, vegetali, ed è assolutamente intercambiabile con *gonē*. L'indistinzione di quest'area semantica è ciò che consente ai ginecologi ippocratici d'invocare il seme femminile, senza porsi il problema dello sperma femminile. Aristotele deve produrre proprio questa differenza: "Si chiama, dunque, liquido seminale (*gonē*) quello che viene emesso dal genitore, è il caso di tutti gli animali che si accoppiano; seme (*sperma*) quello che possiede i princìpi di entrambi gli accoppiati" (*GA* 724 b 12 sgg.). *Gonē*, quindi, è il liquido seminale maschile ed è definito in base alla polarità sessuale (il genitore è il padre). *Sperma* è l'essere vivente in potenza, il suo posto è in un'altra dicotomia che, apparentemente, prescinde dalla differenza sessuale.

"Seme (*sperma*) e frutto (*karpos*) differiscono per l'anteriorità e la posteriorità; il frutto per l'essere a partire da qualcos'altro, il seme per il prodursi di qualcos'altro da esso, poiché entrambi in fondo sono la stessa cosa" (724 b 19). *Sperma* e *karpos* sembrano opporsi nell'ordine del tempo, ma Aristotele si è appena interrogato sui significati di "venire dallo sperma",[31] cioè sulla modalità dell'entelechia biologica in cui si divaricano le funzioni causali maschile e femminile (724 a 35). E a questo punto, è già emersa l'esclusione della donna, non solo dal liquido, ma anche dalla funzione seminale. La teoria del seme sperma femminile è, infatti, un ostacolo forte all'instaurazione della causalità nel biologico: è proprio la specularità sessuale che Aristotele deve smontare per fare posto

alla materialità femminile. Se il femminile è deputato a divenire il polo della *hylē* nel mondo della natura vivente, nella teoria ginecologica è in gioco il modello ontologico aristotelico nel suo insieme.

Un gesto metalinguistico di normalizzazione lessicale non basta, quindi, a neutralizzare una tradizione complessa, legittimata da un discorso autorevole, qual è, per il filosofo, la medicina ippocratica. Sul piano linguistico, *gonē* e *sperma* continuano ad essere sinonimi, a dispetto della regola che li semantizza oppositivamente, e, sul piano teorico, devono essere convocati contro il seme femminile argomenti dislocati a livelli epistemologici disparati. E la necessità di questo puntiglioso lavoro critico, di vaglio e giudizio, non è riconducibile a un'economia teorica in senso stretto: Aristotele non può limitarsi a negare una tesi che, radicandosi nel sapere attraverso il codice del mito, della filosofia, della pratica medica, si dà con il prestigio cogente del *phainomenon*. Non può respingerla da un punto di vista che le sia eterogeneo e arbitrario. La decostruzione procede, infatti, lungo i percorsi segnati dai testi che precedono, al punto da lasciarsi trascinare dal linguaggio che pure modifica. Ma la codificazione di *sperma* e *gonē*, per quanto trasgredita nell'uso, può fornire un ordine di lettura per i primi due libri del *De generatione animalium*. In filigrana, sotto l'intreccio del testo, si colgono tre momenti logici, tre nuclei argomentativi: lo sperma femminile non esiste; il seme femminile è sangue mestruale; il sangue mestruale non è seme.

5. *Lo sperma femminile non esiste*

All'enunciazione delle domande destinate a organizzare il discorso sulla generazione (*GA* 721 a 32 - b 6) segue una discussione sull'origine del seme. Che questo sia il problema fondamentale della teoria genetica, era già stato annunciato: "se si osserva come e da dove si produce il seme" (716 a 8), ci si persuade che il maschio è il portatore del principio della generazione e del mutamento. Il livello semantico di *sperma* è quello generico di seme, come punto di partenza della generazione; l'argomentazione si dipana dall'*endoxon* universale — "sembra che tutto si generi da un seme" — e continua: "Perciò fa parte dello stesso discorso (*logos*) chiedersi se siano tanto il maschio quanto la femmina a emetterlo, oppure solo uno dei due, e chiedersi se il seme viene da tutte le parti del corpo o non da tutte. È infatti logico che, se il seme non viene da tutte le parti del corpo, non venga neppure da entrambi i genitori" (721 b 6). L'enunciato "perciò fa parte dello stesso *logos*", prima che a un rapporto d'implicazione reciproca, logicamente necessario (*eulogon*), rimanda all'appartenenza di entrambe le teorie a uno stesso discorso. Anzi, col procedere

dell'argomentazione, sarà chiaro che Aristotele scrive contro un testo preciso, il *De genitura*. Ma l'ampiezza semantica di *logos* consente di slittare dal piano dei significanti, i testi, a quello della cogenza logica, che a sua volta non è altro che cogenza interna al discorso aristotelico.

L'implicazione biunivoca di pangenesi e bisessualità del seme sottintende un modello di corpo, la cui forma specifica prescinde dalla differenza sessuale, emerge da altre opposizioni; un corpo rispetto al quale l'utero femminile è un organo separato. Il corpo femminile è un'estensione scissa del corpo maschile: nel momento in cui avviene il gesto riproduttivo della fecondazione, maschio e femmina sono un corpo, un ciclo di produzione completo in cui luogo, materia, progetto, autore si trovano ricomposti e immobili come un vegetale. Negli animali in cui maschio e femmina sono divisi, infatti, "quando vi è necessità di generazione, si produce un'indistinzione come nelle piante, la loro natura cioè tende a diventare una cosa sola: ciò appare chiaro guardando unioni e accoppiamenti: i due formano quasi un solo animale" (731 a 11 sgg.). È all'interno di questo paradigma specifico, in cui la differenza sessuale separa due varianti combinatorie e combinabili di un unico *eidos*, che il discorso sul corpo e sulla donna diventa, in senso forte, uno stesso discorso.

> Sono quattro, mi pare, gli argomenti che si possono portare a sostegno della tesi, secondo cui il seme proviene da ogni parte del corpo. In primo luogo, l'intensità del piacere (...) inoltre, il fatto che da genitori mutilati nasce prole mutilata (...) terzo argomento, le somiglianze coi genitori (...) infine, può apparire logico che, come della totalità del corpo vi è qualcosa dalla quale incomincia il processo di formazione, così sia anche di ciascuna delle parti. (731 b 13 sgg.)

Aristotele confuta la proiezione ippocratica dell'intensità del piacere sulla superficie di tutto il corpo: "Del fatto che il piacere si fa intensissimo nel rapporto erotico, non è causa il provenire il seme da ogni parte, ma l'esservi un forte sfregamento; anche perciò, se questo rapporto ha luogo spesso, diminuisce il piacere della coppia" (723 b 33 sgg.). Nei testi biologici prearistotelici, il piacere entra in gioco come significante della generazione, la quale s'identifica a sua volta nell'emissione di sperma. L'orgasmo non è che il sollievo caldo e diffuso che accompagna il defluire del liquido seminale attraverso il corpo fino al sesso; il movimento del coito è solo lo stimolo a un riflesso di svuotamento, a una sensibilità sparsa ovunque:

> Succede questo: ci sono vene e tendini che da tutto il corpo vanno al sesso; quando sono eccitati, scaldati e riempiti, sono presi da una specie di prurito, e tutto il corpo è invaso da piacere e calore da ogni parte per lo strofinamento del sesso e il movimento dell'uomo. Si scalda l'umido nel corpo e scorre e si agita a causa del movimento e produce schiuma (*aphrei*), come anche tutti gli altri liquidi agitati producono schiuma. (*Genit.* 1, *L* VII 470, 5-13)

Questa stessa modalità di godimento è immediatamente proiettata sul corpo femminile: "Nelle donne, dico che, essendo strofinato il sesso nel coito ed essendo mosso l'utero, questo è invaso come da un prurito che procura caldo e piacere al resto del corpo" (4, *L* VII 474,21-24). Si produce, quindi, da questa somiglianza sessuale in cui l'utero è, come il pene, l'epicentro di un piacere che non si lascia circoscrivere, uno strano effetto di osmosi: un paradigma erotico maschile – orgasmo come eiaculazione – per una sessualità connotata dalla dispersione non genitale del piacere.[32] Nel corpo fallico, in cui la medicina ippocratica neutralizza la differenza maschio/femmina, lo spazio del femminile è quello di una erogenità totale. Nel ricondurre l'intensità del piacere allo sfregamento genitale, Aristotele non ribadisce semplicemente la centralità del fallo, del resto mai smentita:[33] soprattutto scinde il rapporto necessario di piacere e riproduzione. Piacere diffuso non significa sperma diffuso; tra seme e godimento, intervengono sfasature di luogo e di tempo che destituiscono di legittimità qualsiasi nesso significativo: "Infine il godimento è al termine, mentre dovrebbe esserci in ciascuna delle parti, e non contemporaneamente, ma in alcune prima e in altre dopo" (*GA* 724 a 1 sgg.). Una sincronia costante non sarebbe né casuale, né insignificante, né inutile. Il doppio ordine di necessità che organizza il mondo fisico secondo *anankē* e secondo il principio del meglio, non tollera sprechi né a livello degli oggetti (la natura non fa nulla invano) né a livello di conoscibilità. Se è possibile garantire che tutto ha un fine, è perché il *logos* illumina la struttura causale anche dall'interno: l'essenza di una cosa è la sua ragione. Se si produce un nesso sincronico, quindi, significa che esiste un'identità almeno generica, una correlazione essenziale.

Nell'argomentare la tesi, fortemente innovativa, che mestruazioni e sperma corrispondono a due fasi successive di uno stesso processo metabolico, Aristotele mobilita un ventaglio di modalità enunciative. Punto di partenza è la delimitazione del campo di predicabilità cui *anankē* garantisce confini e completezza: "Qualsiasi cosa si prenda nel corpo, necessariamente..." (724 b 23). Segue una serie di dimostrazioni per assurdo, che smentiscono le ipotesi pertinenti, ma contraddittorie. La deduzione si articola su un avvicendarsi regolare di *anankaion*, *legō*, *phaneron*, distribuendosi quindi a più livelli, ma sempre nell'ordine del dire e del detto (725 a 21 sgg.): chiarezza corrisponde all'evidenza di una conclusione logicamente inevitabile. Gli eventi (*ta symbainonta*) entrano nel testo alla fine come testimoni (*martyria*, *sēmeia*, *tekmēria*), anch'essi quindi a condizione di funzionare linguisticamente, da lenti d'ingrandimento della teoria. La comparsa simultanea di sangue mestruale e liquido seminale fa parte di questi eventi significanti:

È perciò chiaro che i mestrui sono un residuo, e che si corrispondono il liquido seminale nei maschi e il mestruo nelle femmine. Dalla correttezza del discorso è segno quanto succede. È, infatti, nella stessa età che ai maschi comincia a formarsi e si secerne il liquido seminale, e nelle femmine sgorga il mestruo, si muta la voce, appare il seno. E col venir meno dell'età piena, cessano negli uni la facoltà di generare, nelle altre i mestrui. Del fatto che questa secrezione nelle femmine sia un residuo vi sono inoltre i seguenti segni. (727 a 2 sgg.)

Il referente a cui rimanda la "stessa età" non è genericamente il fatto che le mestruazioni siano un residuo, che è provato da altri indizi, ma che tra *gonē* e flusso mestruale esista un preciso rapporto di analogia. Non vi è più il riconoscimento di una coincidenza, ma la sua interpretazione funzionale come "segno che nei mestrui c'è il seme" (728 b 21). La contemporaneità, nei testi aristotelici, diventa il perno su cui si consuma la differenza della donna: da un lato, essa rivela l'analogia; dall'altro, ne prova l'assurdità. Se il sangue mestruale è "seme" perché compare nello stesso tempo dello sperma maschile, la madre non concorre con uno sperma alla generazione, perché "non è possibile che si formino contemporaneamente due secrezioni seminali" (727 a 26). Nel primo ordine di serie parallele, gli anni del maschio e gli anni della femmina, la differenza sessuale s'istituisce su un asse orizzontale: il momento delle mestruazioni e il momento del seme. Nella successione lineare dell'unico processo sotteso alla crescita, invece, *katamēnia* e *gonē* rappresentano due momenti tali che l'uno significa l'impossibilità dell'altro.

In nome dei presupposti termici attribuiti ai nessi nel tempo, Aristotele afferma l'analogia e nega l'equivalenza della donna al maschio. Proprio quando i ragazzi diventano abbastanza caldi e umidi da cuocere l'ultimo alimento, le bambine manifestano che la loro crescita è apparente, che *nonostante* la stessa età, esse non sono ancora feconde e non lo saranno mai. Anche se compaiono contemporaneamente, mestruazioni e sperma sono le une il prima dell'altro. La donna non è che l'infanzia fissata dell'uomo maschio, poiché "vi è somiglianza di forma tra la donna e il ragazzo, e la donna non è che uomo sterile; la femmina, infatti, è contraddistinta da un'impotenza: non è in grado, a motivo della sua natura fredda, di operare la cottura del seme a partire dall'alimento ultimo, cioè il sangue o l'elemento a questo analogo negli animali non sanguigni" (728 a 17 sgg.). La differenza sessuale non è che una sfasatura nel tempo, proiettata e cristallizzata nella compresenza spaziale.

Il caso della maturazione puberale mostra come la sincronia tra fenomeni sia significativa. Se questo è vero, allora per rendere impensabile la diffusione dello sperma anche nel corpo della donna, è necessario mostrare la casualità dell'orgasmo femminile rispetto alla riproduzione:

Un segno (*sēmeion*) che la donna non emette sperma del tipo di quello del maschio, e che la generazione non ha luogo dalla mescolanza dei due, come alcuni sostengono, è che spesso la donna concepisce senza che abbia provato il piacere dell'accoppiamento e per contro, pur provandolo e avendo il maschio e la femmina raggiunto insieme la soddisfazione, non si attua il processo di generazione quando l'umidità del cosiddetto mestruo non sia al grado giusto. (727 b 6 sgg.)

Per negare l'emissione di sperma, Aristotele non nega l'orgasmo, codificato come suo sintomo; lo riduce a piacere dell'accoppiamento. Il piacere dislocato sul corpo femminile e il concepimento appartengono a ordini di fenomeni irrelati. Come le sensazioni maschili extragenitali, l'orgasmo della donna, anche quando è simultaneo all'emissione di sperma maschile, ne rappresenta un'eco accidentale. Resta, comunque, impossibile pensare il piacere femminile come pura sensibilità erotica, del tutto indipendente e incommensurabile rispetto al piacere maschile come appoggio della riproduzione. In mancanza del referente univoco rappresentato dal liquido seminale, l'orgasmo della donna accompagna l'emissione di un liquido non spermatico: "Alcuni pensano che la femmina contribuisca con seme alla copula, dato che talvolta essa ha un godimento simile a quello del maschio, e contemporaneamente una secrezione liquida, ma questo liquido non è seminale, bensì locale, diverso per ciascuna" (727 b 34 sgg.).

D'altra parte, il piacere degli uomini sterili e impuberi, incapaci come le donne di cuocere sperma, è legato all'emissione di pneuma: "Il piacere che interviene nel coito è il risultato non solo dell'emissione di sperma, ma anche del pneuma, dalla cui concentrazione si produce l'eiaculazione. Ciò è chiaro considerando i ragazzi non ancora in grado di eiaculare, pur essendo vicini all'età, e gli uomini sterili: in tutti costoro gli strofinamenti provocano piacere" (728 a 9 sgg.). Per quanto condividano la stessa impotenza delle donne, i maschi infecondi o non ancora fecondi possiedono caldo sufficiente per produrre pneuma. Nel secondo libro del *De generatione* (736 b 34) il pneuma è definito come "ciò che rende fecondi i semi". Qui è ciò che prescinde dalla fecondità. Contro la propria codificazione, resta privilegio essenziale del maschio. Ma ciò che accomuna le diverse varianti sterili e approssimative dell'orgasmo paterno è il fatto che il piacere, pur indipendente dallo sperma, non perde il ruolo di riflesso sensoriale che rimanda ad altri eventi controllabili biologicamente. La critica aristotelica, quindi, non fa che riorganizzare la lettura semeiotica della fisiologia, rettificandone il codice interpretativo.

La gravidanza non ha niente a che fare con le sensazioni che sconfinano dai genitali maschili. Sono altri i segni pertinenti che devono essere letti sul corpo femminile: la donna, mai feconda, attraversa periodi di fecondabilità scanditi dalla parabola mestruale. L'utero si riempie lentamente

del sangue che vi affluisce fino a traboccare: l'alternanza di pienezza e svuotamento che nel corpo maschile si consuma negli istanti del coito, nel corpo femminile si diluisce nel mese lunare secondo le fasi del freddo e del caldo. Ciò che importa, quindi, sarà il grado di umidità del sangue, la sua regolarità.[34] Emerge chiaramente dal testo ("come alcuni sostengono", "alcuni pensano che") che la memoria del discorso ippocratico non è riducibile al rispetto della funzione significante del piacere. Già a questo punto, infatti, si produce uno spostamento: se è vero che di tutto l'insieme analogico su cui è costruita la simmetria introversa del femminile, una delle evidenze più insistite è l'orgasmo, tuttavia esso non è usato come indizio dello sperma. Aristotele smonta con obiezioni induttive, *come se* un evento fosse segno dell'altro, un nesso che è enunciato come una semplice coestensione; anche in questo caso, l'interlocutore viene forzato a smentirsi secondo regole non sue. Se, nel *De genitura* la donna eiacula *e* gode, per Aristotele essa non emette sperma *perché* non gode al momento giusto. D'altra parte, ciò che viene sostituito nell'ordine dei significati non prescinde dalla fisiologia del *De genitura*: la donna aristotelica emette la sua secrezione locale non spermatica esattamente dove, come e quando la donna ippocratica emetteva il proprio sperma.

La pertinenza del processo riproduttivo è spostata al sangue, ma il surrogato sterile dello sperma trova comunque una *praxis* nell'economia fisica: "Il concepimento avviene con un rapporto nel quale alla donna non capita di provare il piacere solito, qualora la regione interessata arrivi ad essere turgida e l'utero abbassato. Perlopiù, però, le cose vanno in questo modo perché il collo dell'utero non è chiuso quando si produce l'escrezione (*enkrisis*) alla quale si accompagna solitamente il piacere per l'uomo e per la donna" (*GA* 739 a 29 sgg.). Mentre il residuo (*peritōsis*) mestruale può depositarsi dentro o fuori l'utero, ma *deve* comunque prodursi perché "è impossibile (*adynaton*) un concepimento senza l'emissione del maschio nella copula e senza la secrezione del residuo femminile e con emissione esterna oppure interna se è sufficiente" (739 a 26 sgg.), l'orgasmo con il suo movimento e la sua secrezione (*enkrisis*), dilatando e lubrificando il collo dell'utero, *può favorire* l'aspirazione dello sperma maschile. È un evento accessorio, di un'accidentalità utile, frequente, ma non tassativo. È un tratto di femminilità, sensibile ai cibi piccanti. Il referente dell'umore femminile aristotelico è lo sperma femminile ippocratico; quello dello sperma femminile ippocratico, lo sperma maschile. È plausibile che in questo gioco di rimandi interni al discorso, un punto d'appoggio fenomenico possa essere individuato nella leucorrea o nel lubrificante vaginale. Ma, a maggior ragione, se si riconosce un pretesto, assume rilievo il variare della sua trascrizione:

Si è già detto che la sostanza umida che si produce nelle donne al momento del piacere non arreca alcun contributo al concepimento. Lo si potrebbe credere soprattutto perché si hanno nelle donne, come negli uomini, quelle che si chiamano polluzioni notturne. Ma questo non costituisce alcun segno, perché esse si producono anche nei ragazzi giovani che stanno per avere emissioni, ma che ancora non ne hanno, o che hanno emissioni, ma sterili. (739 a 20 sgg.)

Nella biologia aristotelica, non è prevista alcuna pratica di autoerotismo femminile: mentre ricorrono accenni alla masturbazione dei bambini e degli adolescenti (*HA* 581 b 16), l'unica alternativa al coito, pensata per la donna, è il segno del coito. Anche l'omosessualità sembra essere una prerogativa maschile: "Le ragazze che si abbandonano ai piaceri ancor molto giovani divengono sempre più lascive, e così i ragazzi se non li si guarda dall'una o da entrambe le parti" (581 b 16 sgg.). Il desiderio femminile "dei piaceri amorosi raggiunge il culmine proprio quando cominciano ad esserne capaci", al tempo della pubertà; ed è in questo momento che le donne devono essere più controllate, perché è proprio il momento in cui fare l'amore non è produttivo. Solo dopo i ventun anni, le donne hanno raggiunto l'età propizia per dare alla luce dei figli (582 a 27 sgg.). Le adolescenti, quindi, non devono imparare il piacere dei rapporti sessuali, perché la memoria non faccia loro desiderare di godere senza maternità, quindi senza limiti.

Ma la disciplina che Aristotele suggerisce d'imporre alle ragazze non fa che assecondare, razionalizzandola, la sessualità supposta femminile. Infatti, "in molte donne che avvertono il bisogno del rapporto amoroso, o perché si trovano nel fiore della loro giovinezza o perché se ne sono a lungo astenute, l'utero scende in basso e le mestruazioni compaiono spesso tre volte al mese, finché non concepiscono" (582 b 22 sgg.). La meta naturale, salutare del desiderio femminile, quando non si lascia stornare nella deriva dell'*epithymia* che non conosce limiti, non è semplicemente il rapporto eterosessuale, ma la gravidanza. Le donne, per il loro benessere, hanno bisogno di concepire: se non lo sanno o non lo fanno, si muove l'utero stesso a sollecitarle. L'utero, che Platone definisce "un animale desideroso di fare figli" (*Ti.* 91 c 2), e che, se il feto sarà maschio, sarà premiato da una gestazione senza problemi (584 a 12 sgg.).[35]

Vera e propria meta del desiderio femminile, la maternità è il luogo della sua soddisfazione, quindi della sua fine.[36] Come nell'economia domestica, la *chrēmatistikē* si rivela secondo natura quando risponde a un bisogno finito di oggetti necessari, ed è invece degna di biasimo quando alimenta indefinitamente un desiderio di denaro (*Pol.* 1257 a 5 - 1258 a 18), così il piacere, se non serve ad accumulare figli e prolifera invece fine a sé stesso, diventa distruttivo rispetto alla riproduzione sociale. Non casualmente, nella società spartana, la libertà e il potere delle donne significano lascivia e si accompagnano alla circolazione insensata di denaro (1269 b 11 - 1270 a 15). Chi cerca di vivere e non di vivere bene, chi privilegia i piaceri del corpo, non può che tendere all'eccessivo e al superfluo (*hyperbolē*) sia nel desiderio che è *apeiron*, sia nel denaro che ne consente l'acquisto (1257 b 40 - 1258 a 10; *EN* 1095 b 17). Il corpo, quindi, se si sottrae alla legge della razionalità o della polis, è il luogo dell'innaturale. Natura e logica sanciscono che "le donne intemperanti nei rapporti amorosi, diventano più posate e più sagge dopo che hanno avuto molti parti" (*HA* 582 a 25 sgg.). Anche in sogno, quindi, le donne immaginate da uomini non trasgrediscono; credono di unirsi a un uomo (*HA* X 635 a 34) ed emettono il loro sperma, o, per Aristotele, la secrezione locale che di solito accompagna il coito. Una proiezione, quindi, che non si estingue interamente, poiché Aristotele si limita a spostare la specularità dal maschio adulto e fecondo al maschio bambino e castrato.

Il problema della somiglianza tra genitori e figli è annunciato come uno degli argomenti che la tradizione accampa nella discussione sull'origine del seme, ma in realtà rappresenta il nodo decisivo di tutta la genetica aristotelica (*GA* 721 b - 724 a). Se la ricodificazione del piacere è disseminata in più passi, isolabile in una serie di enunciati, il discorso sull'ereditarietà è teoricamente coesteso a quello sulla generazione. Già in questo contesto, la sua formulazione è articolata: trasmissione delle menomazioni, corrispondenza ereditaria delle singole parti, determinazione del sesso rappresentano altrettanti punti di vista da cui interrogarsi sulla riproduzione dell'identità. La somiglianza (*homoiotēs*) misura ciò che resta di una duplicazione necessariamente imperfetta. È quindi un'imperfezione, ma è al tempo stesso l'unica forma di omogeneità. È la visibilità dei rapporti familiari, il loro segno naturale. Nella repubblica socratica, in cui i rapporti sociali dovrebbero prescindere completamente dai legami di parentela, e non avere altro fondamento che l'appartenenza politica, la somiglianza tradisce il reticolo delle filiazioni e degli accoppiamenti, spazio affettivo che si tende a privilegiare. È proprio il riconoscimento di sé nei propri figli che fonda e sancisce la *philia* più naturale (*EN* 1155 a 17-19, 1161 b 18-30), poiché la iscrive in quell'amore di sé stessi e dei propri oggetti che, se non eccede, costituisce la più fisica e la più dolce delle motivazioni a desiderare (*Pol.* 1263 a 37 - b 7). Sapere come e da dove si produce il veicolo, lo strumento che media la somiglianza è, dunque, il compito precipuo della genetica. Ma iscrivere la somiglianza nel discorso su come e da dove si forma il seme, come se *sperma* fosse il veicolo della *homoiotēs*, significa che è la presenza o l'assenza di seme in un corpo a decidere chi somiglia a chi. Significa che il

sesso di chi genera diventa determinante per l'intera forma di chi è generato.

"Anzitutto, dunque, si deve dire che la somiglianza non costituisce alcun segno (*sēmeion*) della provenienza del seme da tutto il corpo" (*GA* 722 a 4 sgg.). Le obiezioni aristoteliche procedono anche qui nel senso di una ridistribuzione semantica, ma il significato da assegnare alla somiglianza non è facilmente reperibile con uno spostamento: l'interpretazione degli antichi deve essere rovesciata (725 a 21). Nella *Historia animalium*, i rapporti morfologici istituiti dalla maternità e dalla paternità si allineano su uno dei tanti piani da cui è possibile confrontare gli individui: "I figli assomigliano ai genitori o agli antenati, ma qualche volta non c'è alcuna somiglianza con nessuno di loro" (586 a 1 sgg.); "Di solito, da genitori storpi nascono figli perfettamente formati, e non c'è alcuna norma fissa per queste cose" (585 b 35). Al di là della ricorrenza statistica o fenotipica, non si accenna ad alcuna legge di probabilità: il sesso del feto sembra dipendere da una tendenza soggettiva variabile, di cui padre e madre possono essere dotati indifferentemente. Anche se la cavalla di Farsalo può essere chiamata "la giusta" perché partorisce sempre figli simili al padre (586 a 12), la somiglianza alla madre non pare costituirsi come difetto di forma, come la più diffusa delle malformazioni. La somiglianza, come il piacere, nella *Historia* e nei testi ippocratici si dà come fenomeno sullo sfondo della simmetria andromorfa tra maschio e femmina.

La critica che Aristotele muove non a sé stesso, ma alle teorie che lo precedono si fonda, infatti, sul riconoscimento della loro debolezza epistemologica. Per affrontare correttamente la questione, ci si deve porre da un punto di vista strutturale. Ciò che è in gioco è la forma del corpo nel suo insieme e non la somma delle sue parti o la loro materia. "Se c'è qualcosa che opera in un secondo tempo la composizione (*dēmiourgei*), ciò può essere la causa della somiglianza e non il provenire il seme da ogni parte" (*GA* 722 b 1 sgg.). Anzitutto, si devono discriminare le parti in omogenee e non omogenee: se lo sperma viene da, non può venire che dai tessuti, come infatti afferma il *De genitura*, ma la somiglianza riguarda gli organi e gli arti, nonché parti e comportamenti che senz'altro non liberano seme, per esempio le unghie, i capelli, il modo di muoversi. In ogni caso, qualunque sia la sua origine, resta aperto il problema della *genesis* e della *synthesis*:

> Supponiamo che il seme venga dalle une e dalle altre parti. In qual modo si svolgerebbe il processo di formazione? È a partire dalle parti omogenee, infatti, che si costituiscono quelle non omogenee, sicché il provenire il seme da queste si può considerare come il provenire da quelle e dalla loro composizione. Pertanto, dal momento che carne e ossa sono costituite dal fuoco e dagli altri siffatti elementi, il processo si dovrebbe piuttosto svolgere a partire da questi. Come può, infatti, svolgersi a partire dalla loro composizione? D'altra parte, senza questa, non vi può essere somiglianza. (722 a 27 sgg.)

Una volta affermata l'impossibilità di prescindere dal principio formale sintetico, dalle domande sul processo riproduttivo, l'argomentare si sposta su un piano propriamente fisico. Come potrebbero vivere separate le parti, se la vita è l'essenza di un organismo? Perché sarebbe necessario l'accoppiamento, se la femmina è dotata di utero e di seme? Come potrebbero aggregarsi in un'unità "animali" diversi, se parti separate non vivono? Come si separerebbero l'alto e il basso, destra e sinistra, davanti e dietro? Il meccanismo semplicissimo per cui lo sperma si separava come schiuma, composta da estratti qualitativamente identici ai tessuti agitati nel coito, viene piegato ai criteri fisiologici e dialettici di Aristotele e non può produrre che impossibilità. Quello che sembrava riducibile a uno spostamento di liquido nello spazio, in realtà è un processo di organizzazione funzionale, di cui non è ancora data la legge, ma che mette in gioco relazioni complesse. L'ingenuità del modello ippocratico e, in generale, delle tesi presocratiche, dà luogo a una totale indicibilità: "Tutti questi ragionamenti sono privi di senso (*aloga*)" (722 b 30 sgg.). Alla fine della rassegna di *adynata*, la conclusione è ironica: "È come se dicessero che il seme proviene dalle scarpe, perché, in generale, il figlio quando è simile al padre, porta scarpe simili" (733 b 30 sgg.).

Tra gli enunciati sempre negativi che hanno smontato la teoria genetica idraulica, si è intravista la possibilità di una teoria corretta; a più riprese si è fatto cenno a un'altra causa (*allon aition*) senza mai nominarla. In realtà, è chiaro che l'altra teoria consiste nella praticabilità stessa di quel linguaggio non materialistico che finora è rimasto inarticolato; ma nell'attesa d'inaugurare la propria codificazione dei princìpi, Aristotele afferma: "Anche se accadesse che il seme provenisse da tutto il corpo, non ci sarebbe affatto bisogno di ritenere che il seme proviene dà tutte le parti; ma dalla parte operativa (*dēmiourgountos*), come dall'artigiano, non dalla materia" (732 b 27 sgg.). Nel testo greco, compaiono solo gli aggettivi neutri, quindi è completamente libera l'ambiguità che invece il sostantivo "parte, parti" rende meno visibile. La parte operativa, in realtà, è una funzione causale. La topologia dei fisiologi e dei medici, parafrasata da Aristotele, diventa un'analisi di ruoli. La materia, la "parte" che non è implicata nella spermatogenesi, è come le scarpe, nel senso che non costituisce un elemento essenziale d'identità.

Diventa, a questo punto, ancora più chiaro in nome di che cosa la madre è esclusa dalla pertinenza genetica: come le scarpe, come il corpo del padre, la donna sarà dalla parte della materia, nel luogo da cui non è necessario ritenere che provenga il seme. Come nella rappresentazione

cosmica dell'origine, anche nell'ontogenesi, i materialisti che valorizzano il corpo maschile, i suoi tessuti e le sue schiume, implicano nello stesso orizzonte la donna. Escludere il corpo del padre, far evaporare il corpo dello sperma fa parte dello stesso discorso che denega la madre. Alla luce dello sguardo aristotelico, la saldatura tra femminile e materia, femminile e corpo, pur con le aporie che comporta la relazione tra corpo e materia, diventa una necessità storiografica oltre che ontologica. E questo spiega la sfasatura tra la decostruzione testuale incontrata nel primo libro e il quarto libro del *De generatione*, in cui i fenomeni ereditari sono finalmente descritti nel loro funzionamento corretto. Non si tratta di un'interruzione arbitraria, ma dello spazio necessario alla ricostruzione anche paradigmatica (tutto il terzo libro è dedicato alla casistica riproduttiva del mondo animale) del processo formativo. Solo a condizione di aver definito che cosa è *genesis*, come e dove avviene *synthesis*, si potrà dire di che cosa è segno la somiglianza. Solo dopo aver spostato la base fisica della maternità dal seme di cui la donna è priva al "seme" che il sangue mestruale rappresenta, sarà evidente la definizione di *thēly* come principio di *hylē*.

6. *Il seme femminile è sangue mestruale*

Si è detto precedentemente che il sangue negli animali sanguigni (negli animali non sanguigni, il suo analogo) è l'ultimo alimento (*eschatē trophē*). Ora, dato che anche il liquido seminale (*gonē*) è il residuo dell'alimento e dell'alimento ultimo, o sarà il sangue, o il suo analogo, o qualcosa proveniente da questo. (*GA* 762 b 2 sgg.)

La teoria dei residui (*perittōmata*) si costituisce come risposta nel linguaggio della fisiologia alla questione fondamentale da cui deve partire qualsiasi ricerca sulla generazione. La domanda stessa che la introduce è replicata nei due modi: in apertura al trattato, l'oggetto da reperire e descrivere è identificato nella "causa da cui" si formano gli individui; dopo la discussione sull'origine dello sperma, nel seme. Chiedersi "che cosa è il seme" invece di "che cosa è la causa efficiente" significa preludere a un'analisi sul metabolismo, il sangue mestruale, lo sperma degli animali, invece che a una teoria della trasmissione formale come questione metafisica. La prima definizione di *sperma*, infatti, media o sancisce questo spostamento: "Il seme per la sua propria natura è portato ad essere 'ciò da cui' come da un principio si formano gli esseri che si formano naturalmente" (724 a 17 sgg.). *To sperma* non è che il referente biologico della "causa da cui" e quindi, per l'equazione stabilita all'inizio, della generazione: "L'indagine su questa causa [da cui] e quella del processo formativo (*genesis*) di ciascun animale sono in certo senso la stessa cosa" (715 a 14 sgg.).

A questo punto, se "causa da cui", generazione e sperma sono determinazioni di un unico concetto, sarebbe lecito concludere che il *De generatione animalium* è un trattato sulla paternità o meglio sugli animali in quanto portatori di sperma, e che la teoria dei residui non potrà che fornire legittimità somatica al ruolo del padre. Questo è effettivamente il senso della genetica aristotelica, mito fisiologico del fallo. Ma interessa vedere come la sterilizzazione della maternità comporti degli ostacoli e si scontri continuamente con l'impossibilità dei suoi presupposti. La tripla alternativa cui è affidata la definizione di liquido seminale, in fondo, è riducibile a due termini: sangue (o suo analogo) oppure qualcosa che ne deriva (l'analogia istituisce un rapporto di corrispondenza tra generi). Il fatto che seme e sangue siano l'uno residuo dell'altro (*perittōma*), può significare sia che sono entrambi la stessa cosa, sia che l'uno deriva dall'altro. Ma solo un concetto come quello di residuo potrebbe consentire quest'ambiguità.

Perittōma è una nozione biologica tipicamente aristotelica.[37] Nella *Historia animalium* (511 b 9), sono elencati come residui: escrementi, flegma, bile gialla e bile nera, l'insieme cioè delle sostanze che il *De generatione* (725 a 14, b 1) raggruppa come residui inutili del primo alimento. Seme, latte e mestruo, le secrezioni indispensabili alla riproduzione, nel settimo libro della *Historia*, sono nominati come residui (582 b 30: *perittōma*, *perittōsis*), ma senza che ne siano indicate le modalità di formazione, né che sia data una definizione di che cosa è un residuo. Il *De generatione* definisce il residuo per definire il seme:

Qualsiasi cosa si prenda nel corpo, necessariamente è una parte secondo natura, appartiene cioè alle parti omogenee o a quelle non omogenee, oppure contro natura come per esempio un tumore, oppure un residuo (*perittōma*) o un prodotto di decomposizione (*syntēgma*) o un alimento (...) Il seme non è né un tessuto né un organo, né una malattia né un alimento, pertanto deve essere o un prodotto di decomposizione o un residuo. (724 b 21, b 34)

Ma l'obiezione alla prima ipotesi, l'impossibilità che il seme sia un prodotto di decomposizione perché "i prodotti di decomposizione sono una parte delle cose contro natura, e da ciò che è contro natura non si produce nulla secondo natura" (725 a 1 sgg.), era contenuta nella definizione stessa di *syntēgma*: "Definisco residuo ciò che resta dell'alimento, prodotto di decomposizione, invece, la secrezione a partire da un accrescimento innaturale (*para physin*)" (724 b 26). Non solo, quindi, *syntēgma* e *perittōma* sono definiti per opposizione reciproca, ma il tratto che distingue *syntēgma* è un'innaturalità che dovrebbe assimilarlo magari ai tumori, ma precludere qualsiasi omogeneità con lo sperma: "Il seme non è affatto contro natura né una menomazione: è presente in tutti, e lo

sviluppo naturale parte da esso" (724 b 31). Dunque, per definizione sia propria sia del prodotto di decomposizione, il seme non può essere un prodotto di decomposizione.

L'ipotesi troppo fragile e già smentita ha un altro significato: *syntēgma* esprime, nella lettura aristotelica, la posizione genetica degli antichi: sono loro che "sembrano aver considerato il seme un prodotto di decomposizione" (724 b 34). La sua assoluta assurdità non rimanda, quindi, a un'incertezza aristotelica, ma alla mancanza di senso che Aristotele attribuisce alle teorie che lo hanno preceduto. Nel *De genitura*, il meccanismo di separazione dello sperma non coincide affatto con un processo di colliquazione patologica: la connotazione d'innaturalità è sovrapposta da Aristotele che chiosa: "come parlare di". Inoltre, *syntēgma* è quasi un *hapax legomenon*: a parte un'occorrenza nel *De somno* (856 b 35), compare solo in questo contesto. Altrove ricorrono altre formazioni derivate da *syntēkō*: *syntēxis*, *syntētikos*, ma il loro campo semantico è almeno parzialmente sovrapponibile a quello di *perittōma*, *perittōsis*. Per esempio: "È chiaro che in tutti i casi in cui si produce una dissoluzione seminale (*syntēxis spermatikē*), anche questo è un residuo (*perittōma*)" (*GA* 726 a 24); "Come la bile che si forma nel resto del corpo è un residuo o un prodotto di colliquazione..." (*PA* 677 a 11).

Syntēgma, dunque, sembra una parola, se non coniata, codificata espressamente in funzione di questo passaggio argomentativo. La sua coestensione a *perittōma*, in un rapporto che è analogo a quello tra patologico e fisiologico, rappresenta, dentro il testo, il rapporto che Aristotele presume tra sé stesso e i suoi predecessori, quegli arcaici materialisti che sembrano aver dato un'interpretazione capovolta della spermatogenesi, scambiando l'origine di *physis* con un suo disturbo. Ma il capovolgimento ha anche una proiezione strutturale: "Essi affermavano che il seme viene da tutte le parti del corpo, noi invece diremo che è ciò che naturalmente muove verso tutte le parti" (*GA* 725 a 21). Questa volta la forzatura sta nel significare uno scarto di piani semantici con l'inversione di senso di un unico verbo di moto: *ap-elthein*, nel linguaggio della biologia prearistotelica, rimanda a uno spostamento fisico attraverso i canali spermatici; *pros-elthein*, qui, esprime ambiguamente sia un flusso materiale che una direzione strutturale.

Il seme è parte (*meros*) di residuo utile, e il più utile è l'estremo e quello da cui si formano immediatamente ciascuna delle parti (...) È d'altra parte più logico che siano simili (*homoion*) l'ultima cosa che giunge alle parti del corpo e ciò che è il superfluo (*to peritton*), come spesso ai pittori avanza del colore simile a quello adoperato (...) Diciamo che il seme è l'ultimo residuo alimentare, e chiamo ultimo quello che è portato in ogni parte del corpo. Perciò chi è generato assomiglia a chi lo ha generato. (725 a 11, a 25; 766 a 7 sgg.)

Con questo sistema di liquidi e vasi tra biologia e metafora, Aristotele potrebbe alludere a una circolazione di sperma, nel corpo, inversa a quella prevista dalla medicina ippocratica, o alla funzione informativa dello sperma sul feto, o al senso del processo di formazione del residuo. La prima ipotesi da escludere è che si parli del feto, poiché la questione riguarda la natura e l'origine dello sperma nel genitore. In secondo luogo, una distribuzione di seme nel corpo è contraddetta dalla biologia aristotelica nel suo insieme, ma la sua legittimità, il fatto stesso che il testo la suggerisca rimanda all'ambiguità di *perittōma*, da cui sono scaturite le alternative analoghe già poste da Aristotele (762 b 2 sgg.).

Poiché vi è una parte destinata a ospitare ogni stadio dell'elaborazione del cibo e i relativi residui, e le vene sono come vasi di sangue, è manifesto che la forma finale del nutrimento (*teleutaia trophē*) per gli animali sanguigni è il sangue (...) Poiché le parti del corpo sono costituite di sangue, ci si deve aspettare che il corso delle vene si sviluppi attraverso tutto il corpo: bisogna, infatti, che il sangue tutto sia dappertutto, se ogni parte è costituita da esso. (*PA* 650 a 32 sgg., 668 a 7 sgg.)

L'ultimo alimento portato in ogni parte del corpo non può essere che sangue. Il seme è stato definito residuo in quanto eccedenza di ciò che si distribuisce nel corpo e resto dell'alimento, ma non è chiaro se sia una quantità di sangue superflua alla crescita normale o il risultato di una trasformazione. In ogni caso, se è intervenuto un metabolismo, come avviene nella formazione di altri residui, esso non ha incrinato la continuità tra sangue e seme. In quanto residuo, il seme potrebbe essere *homoion* all'ultimo alimento che si distribuisce nel corpo senza essere sangue; potrebbe addirittura esserne parte (*meros*) senza essergli omogeneo. La risposta all'interrogativo "che cosa è il seme" è possibile nella fisiologia se ci si chiede di che cosa esso è il residuo e che cosa sono i mestrui (*GA* 726 a 28). Nello stesso tempo si chiarirà in che senso *to sperma* è un residuo e in che modo si forma:

Poiché dal sangue che giunge a cozione e in qualche modo si divide in parti, si produce ciascuna delle parti, e dato che lo sperma quando è giunto a cozione si secerne alquanto diverso dal sangue, ma quando non è ancora cotto e quando si eccede nei piaceri venerei compare in alcuni casi anche con tracce di sangue, è chiaro che lo sperma è un residuo dell'alimento sanguigno, dell'ultimo che si distribuisce nelle membra. (726 b 5 sgg.)

Il seme, dunque, è sangue cotto,[38] la cozione è il processo che consente di produrre qualcosa di altro e di omogeneo al tempo stesso. L'effetto del calore, quando non è distruttivo, è di trasformare conservando l'essenziale. La crescita degli esseri viventi non è altro che una cottura quotidiana e ben regolata:

Poiché ogni organismo che si accresce deve assumere nutrimento, e il nutrimento viene sempre da sostanze fluide e solide, la cui cozione e trasformazione (*pepsis kai*

metabolē) sono effettuate dall'azione del calore, per questa ragione, anche se non ve ne fossero altre, è necessario che tutti gli animali e le piante possiedano un principio naturale del calore. Esso è inteso all'elaborazione del nutrimento. (*PA* 650 a 8 sgg.)

Tutte le parti del corpo, ma soprattutto il cuore, sono dotate del calore naturale che cuoce il cibo: la varietà degli organi e dei tessuti si distribuisce linearmente come successione cristallizzata di fasi di cottura. Nutrirsi, digerire significa prolungare dentro il corpo, grazie al calore innato, la tecnica culinaria. In una continuità diretta tra pratica sociale e funzionamento fisiologico, procede il lavoro di armonizzazione antropomorfica del cibo al corpo. Ippocrate (*VM* 3,20-50, *L* I 576-78) segna il passaggio dalla bestialità alla vita propriamente umana con la fabbricazione del pane, "giacché gli uomini sopportarono cose terribili per un regime (*diaitē*) violento e bestiale (*thēriōdēs*) quando si nutrivano di cibi crudi e non misurati e dotati di un grande potere". Le condizioni della sopravvivenza sono legate all'adattamento dell'ambiente all'uomo: cuocere è un modo di neutralizzare la violenza della materia cruda, di ridurne l'eterogeneità (*harmonizein*). Se nessun mutamento naturale, negli animali e nelle piante, può essere pensato fuori dal processo ininterrotto che trasforma il crudo in cotto, la formazione di un nuovo individuo deve prevedibilmente iscriversi dentro questa continuità. Immaginare il seme come ciò che resta dell'ultimo alimento, alla fine dell'elaborazione termica interna, significa per Aristotele garantire e giustificare la generazione come replica.

Definito di che cosa è residuo il seme, resta da chiedersi che cosa siano le mestruazioni:

È necessario che anche nell'individuo più debole si formi un residuo più abbondante, ma con minor grado di cozione, ed essendo tale deve essere una massa di liquido sanguigno. Dato poi che necessariamente è più debole chi per natura partecipa di minor calore, e la donna si trova in queste condizioni, anche la secrezione sanguigna che si produce nella femmina deve essere un residuo. In siffatto modo, si producono i cosiddetti mestrui. (*GA* 726 b 30 sgg.)

Le mestruazioni, dunque, sono sangue che non si è trasformato ulteriormente né in sperma, né in grasso, né si è attualizzato in carne. Residuo quantitativo dell'ultimo alimento che si distribuisce nelle parti, esso rischia davvero di essere seme. Niente più del sangue che trabocca ogni mese dal corpo femminile, è simile, è parte del sangue che nutre il corpo. La teoria dei residui, spiegazione di che cosa è il seme in termini di metabolismo fisiologico, produce quello che per l'Aristotele storico sarebbe un effetto "presocratico": può darsi che il seme sia il sangue materno. Ogniqualvolta il discorso genetico, proprio o altrui, sfiora il corpo, la conservazione e riproduzione materiale, si ripresenta al filosofo della *Metafisica* la possibilità della partenogenesi femminile. È logico, infatti, che se

si ammette che anche la donna ha un seme, poiché lei sola ha il luogo in cui farlo crescere, il seme maschile diventa un'inutile aggiunta. All'interno della biologia ippocratica, il seme femminile era sperma; nel sistema aristotelico, lo sperma potrebbe essere sangue. Sono le definizioni stesse a configurare questo rischio, fino a testualizzarne l'eventualità: "Il liquido seminale o sarà sangue o il suo analogo, o qualcosa proveniente da questo." Del resto, la scelta lessicale – *gonē* invece che *sperma* – la rende a priori incredibile, perché il liquido della paternità è tradizionalmente inconfondibile con il sangue. La spermaticità del sangue mestruale, quindi, non interviene solo come argomento imprescindibile nella discussione di spazi enunciativi prearistotelici, né solo per la generica impensabilità della donna se non per analogia al maschile. Ciò che si spiega all'interno della fisiologia aristotelica è la specificità del sangue nel ruolo di contributo alla generazione.

Sangue e cuore rappresentano il principio dell'organismo, le condizioni organiche della vita. Nel processo di crescita degli individui, il sangue è l'ultimo alimento, nel senso che esso costituisce l'ultima forma di alterità rispetto al corpo, la soglia dell'assimilazione: "Il sangue o la parte ad esso analoga sono in potenza corpo, cioè carne" (*PA* 668 a 23 sgg.). È questa *dynamis* che fa la centralità e l'insufficienza dell'ultimo alimento: il sangue è comunque materia, esso resta, come il latte, dalla parte della *trophē*, e la sua potenzialità si limita infatti al corpo. Nella metafisica aristotelica, ogniqualvolta è evocato il corpo, s'intende suggerire che non si tratta né della *hylē* brutalmente indeterminata, né dell'*ousia* in cui è implicita l'anima. Dire che nel sangue risiede la potenzialità del corpo significa che da un lato il sangue è una materia prima, dall'altro che la potenzialità dell'essere animato come tale non è tutta lì. La *dynamis* di cui il sangue è depositario è come quella del legno o del marmo, e infatti le statue – a parte l'Afrodite di Dedalo, ripiena di argento vivo (*De an.* 406 b 16) – sono corpi senza moto. Benché confezionate da un abile demiurgo, esse sono prive di un padre che abbia dato vita all'inerzia della loro causa materiale. Libero di attualizzarsi, di animarsi autonomamente, il sangue delle mestruazioni, nella sua sede dilatabile, si trasformerebbe in infiniti corpi che sarebbero bambine. Il maschio sarebbe, oltre che inutile, impossibile e impensabile se non nella forma della mostruosità. Ma ciò che avviene davvero nel testo aristotelico è al contrario la devitalizzazione del sangue femminile: "seme" in quanto eredita il ruolo di contributo alla generazione, ma seme castrato: sperma non puro (*GA* 728 a 26), sperma non cotto (774 a 1), esso è un sangue nero e denso simile a quello delle vittime non ancora cucinate per la consumazione cultuale.

7. *Il sangue mestruale non è seme*

Dire che lo sperma è il residuo dell'ultimo alimento significa iscrivere il seme nel processo di cottura che trasforma la materia del corpo. Significa cioè pensarlo come il residuo del corpo paterno, ultimo prodotto di un metabolismo che, nella femmina, si arresta prima. Da questo punto di vista, la fecondazione è una cagliatura: "La secrezione uterina della femmina acquista consistenza per effetto dello sperma maschile, che svolge un'azione simile a quella del caglio sul latte. Il caglio, in effetti, è latte provvisto di calore vitale, e come questo riunisce e fa coagulare le parti simili, così allo sperma capita lo stesso con la natura del mestruo, perché la natura del latte e del mestruo è la medesima" (*GA* 739 b 20). Il calore del seme compensa la natura fredda del corpo della donna e compie l'ultima cottura a cui lei non può arrivare: "Perciò il mestruo mescolato al liquido seminale dà luogo alla generazione, l'alimento non puro mescolato a quello puro alla nutrizione" (728 a 30). L'embrione che si forma nell'utero della madre non è che sangue cotto, come se, con l'aiuto del calore maschile, la donna fosse finalmente riuscita a produrre sperma. Ma allora non si spiegherebbe perché il seme maschile – sangue cotto – non abbia bisogno solo di un posto in cui attualizzarsi. Forse, la cottura del residuo femminile consiste nella definitiva assimilazione che il corpo maschile deve compiere all'esterno di sé per produrre un residuo identico al proprio. Forse, siccome non basta "essere liquido e di colore sanguigno per essere sangue" (765 b 24), quello mestruale non è vero sangue, e quindi la cottura non produce su esso gli stessi effetti che ha sul sangue puro del maschio. Mescolanza, cottura, coagulazione, il concepimento è un fenomeno ambiguo.

La conclusione che la teoria dei residui lascia trarre è che, se non è partenogenetica la madre per la sua freddezza, almeno lo potrebbe essere il padre. Ma come il corpo della donna è impotente a cuocere il proprio sangue in sperma, così il maschio non può covare il proprio sangue cotto. Una volta prodotto un paradigma lineare e progressivo, pena la perdita di uno dei termini della differenza, è necessario un doppio sacrificio. Non simmetrico né equivalente perché distribuito in due momenti – due punti di cottura – di uno stesso divenire. Le mestruazioni, sperma crudo, sono senz'anima; lo sperma, sangue cotto, è senza corpo. Mentre il residuo femminile "manca di una cosa soltanto, del principio dell'anima" (772 a 15), lo sperma contribuisce alla generazione non con la propria materialità, mescolandosi da residuo alimentare al sangue delle mestruazioni, ma con la potenzialità di mutamento (729 b 5: *dynamis kai kinēsis*): "Il maschio conduce a compimento il processo generativo perché

apporta l'anima percettiva o direttamente o tramite il liquido seminale" (741 b 6). Lo sperma non solo evapora; non è neppure necessario alla fecondazione. Mentre tutte le femmine devono essere dotate di residuo mestruale, non tutti i maschi producono seme. Se essere femmina significa offrire la materia alla generazione, essere maschio significa portare l'anima percettiva, l'impulso al mutamento, indipendentemente da un veicolo somatico. La paternità comporta la dissoluzione del proprio significante materiale. La cottura che trasforma il sangue in sperma, quindi, trasforma una materia inerte in veicolo di forma. Nell'elaborazione progressiva del cibo si produce una rottura, una discontinuità che segna la differenza sessuale come differenza metafisica: "Perciò se vi è il maschio come agente trasformatore, e la femmina come paziente, la femmina non potrà aggiungere al liquido seminale del maschio liquido seminale, ma materia (...) Il corpo, dunque, ha origine dalla femmina, l'anima dal maschio. L'anima, infatti, è l'essenza di un certo corpo" (729 a 28, 738 b 25).

La condizione per il funzionamento di un modello che sposti il femminile da metafora a metonimia del maschile, è l'abbandono del discorso biologico. Si era già visto che il concetto di residuo comporta lo slittamento su un piano strutturale. È l'opposizione metafisica di potenza e atto che consente di pensare la forma anche prima che si renda riconoscibile: lo sperma è seme, non perché trasporti in sé la forma del corpo attuale, ma perché è un individuo potenziale, cioè non potrà essere che quel corpo. In questo senso, "il seme della mano, o del viso, o di tutto l'animale è indifferentemente o la mano o il viso o tutto l'animale" (726 a 15). È l'opposizione materia/forma che consente di pensare la riproduzione come replica impossibile dell'identico:

> Riassumendo, diciamo che il seme è l'ultimo residuo alimentare, e chiamo ultimo quello che è portato in ogni parte del corpo. Perciò chi è generato assomiglia a chi lo ha generato. Non vi è, infatti, alcuna differenza tra provenire da ciascuna parte e giungere a ciascuna parte, ma dire così è più corretto. Il seme del maschio, poi, differisce perché possiede in sé il principio tale da agire da impulso e operare la cozione dell'ultimo alimento, mentre quello della femmina possiede soltanto materia. Quando, dunque, esso prevale, riporta la materia a sé stesso; quando invece risulta inferiore, si muta nell'opposto e viene meno. (766 b 7 sgg.)

A questo punto, la questione della somiglianza trova il rilievo e il significato che Aristotele presupponeva nel criticare la sua lettura fisiologica. *Homoiotēs* è l'effetto non dell'accoppiamento di maschio e femmina, ma nella colonizzazione della forma sulla materia. L'insieme delle somiglianze possibili, quindi, si distende come approssimazione lineare alla forma del padre. Per debolezza dell'impulso spermatico o per la resistenza della materia mestruale, la specie degenera "nel proprio op-

posto secondo la facoltà su cui non ha prevalso l'elemento che genera e dà impulso al mutamento" (768 a 3 sgg.). Le negazioni parziali che la forma può subire si ordinano in una successione di cui non è data la regola, ma che presumibilmente riproduce una gerarchia di tipo dicotomico. Sesso, identità individuale, genere: in proporzione all'impotenza paterna, si nasce femmina o maschio, somigliante alla madre invece che al padre, uomo qualsiasi o somigliante ai progenitori, animale qualsiasi. In realtà, non è chiaro come si possa assomigliare alla propria madre se il possesso di una forma positiva è precluso alla donna. Aristotele spiega che "al maschio si contrappone la femmina e al particolare padre la madre particolare" (768 a 7), ma si tratta di un rispecchiamento imprevisto: empiricamente inevitabile e ampiamente riconosciuto dalla biologia ippocratica, ma di certo contraddittorio rispetto al codice fallico.

La donna echeggia la forma del proprio padre, ma non può cuocerla in un residuo che la riproduca. Il sangue femminile, freddo, interrompe la circolazione dell'identità nel costituirsi come suo sostegno, ostacolo e alibi. La forma della madre è quella, diminuita, del nonno materno, e infatti somigliare alla propria madre è sullo stesso piano di probabilità e di effrazione che somigliare agli avi (*progonoi*). Anche come referente morfologico, il femminile è una regressione:

> Chi non assomiglia ai propri genitori, in effetti, costituisce in certo modo un prodigio (*teras*), perché la natura in questi casi si è in qualche modo fuorviata dal genere. Il primo inizio è nascere femmina e non maschio, ma questo è necessario alla natura perché si deve conservare il genere degli animali in cui la femmina e il maschio sono separati. Essendo possibile che qualche volta il maschio non prevalga o per giovinezza o per vecchiaia o per un'altra siffatta causa, negli animali ci deve essere progenitura femminile. Dall'anomalia non vi è tuttavia necessità per la causa in vista di uno scopo o per quella del fine, ma si tratta di una necessità accidentale, dato che l'animale deve trarre da qui il suo principio. (767 b 5)

Riserva alimentare separata, materia prescissa dalla forma, accidente indispensabile, anomalia fisiologica, il corpo della donna è intersecato da impossibilità. La genetica aristotelica fa convergere su quest'oggetto codici molto forti: mito, tecniche, medicina, metafisica. La forma è resa attuale dalla cottura, prassi riconosciuta miticamente alla base dell'organizzazione simbolica, e occupa nella riproduzione biologica uno spazio definito da un paradigma tecnico. Ma il femminile, dalla parte del crudo, della materia, dell'inattuale, del preculturale, ha in ogni caso lo statuto di condizione misconosciuta, origine inammissibile. In sua assenza, niente di quel che si genera sarebbe possibile, ma nello stesso tempo è ciò in mancanza di cui nulla sarebbe necessitato. Perciò, pur individuando nella madre il principio della degenerazione, dei fallimenti dell'identico, si nega che tra maschio e femmina esista una differenza specifica: "L'essere

maschio o femmina sono sì qualità proprie dell'animale, ma non riguardano la sua sostanza: esse sono nella materia, ossia nel corpo; la materia, infatti, non dà luogo a differenza" (*Metaph.* 1058 a 29 sgg.). Essere femmina, rispetto alla forma maschile, non significa nulla di sostanzialmente diverso: ha quasi l'irrilevanza di una variante cromatica. Non potendo essere un corpo diverso, la donna diventa il corpo, l'origine del somatico. Parafrasando ciò che lo stesso Aristotele dice in altro contesto (*Ph.* 191 a 8), la materia *hypokeimenē*, soggiacente, è conoscibile solo *kata analogian*. Sotto o al posto di, il corpo, il femminile è sempre mancato dallo sguardo metafisico.

8. *Forma, materia e corpo*

Dopo la lettura dei trattati sugli animali, acquista un senso più visibile e preciso un'ambiguità metafisica, che peraltro non ha posto grossi problemi ai commentatori da Alessandro di Afrodisia a Ross.[39] Il decimo libro della *Metafisica* contiene un'analisi molto articolata della questione dell'unità e della differenza. Vi si definiscono l'uno, il molteplice, la contrarietà e la differenza specifica. La conclusione è questa: "La differenza che intercorre tra cose diverse per specie (*diapherei eidei*) tra loro è necessariamente una contrarietà (*enantiōsis*), e la contrarietà si riscontra soltanto in cose che rientrano nello stesso genere (*genos*)" (1058 a 26). Dato infatti un piano di confrontabilità, che è indicato come lo stesso genere, diventa possibile stabilire l'opposizione formale tra due oggetti concreti. Non ha senso porsi il problema di una differenza in modo irrelato o arbitrario: poiché esiste una gerarchia di soglie diairetiche, si deve individuare ciò in nome di cui s'istituisce un'identità o un'alterità (1058 b 30). Cavallo e uomo sono paragonabili in quanto entrambi sono animali. Non solo, ma la differenza che si produce entro queste coordinate logiche, la differenza tra forme contrarie appartenenti a uno stesso genere, merita di essere indicata come la differenza più completa, perfetta (1058 a 11, a 15). "L'espressione 'essere contrari per specie' vuol dire, dunque, questo: rientrare nello stesso genere, essere contrari ed essere indivisibili" (1058 a 17).

Precisata l'implicazione tra differenza specifica e contrarietà, enunciata la legge per cui, se esiste una differenza formale, essa oppone due termini contrari, diventa pertinente una domanda che la teoria della generazione non riprodurrà mai testualmente. È a questo punto, infatti, e in questa congiuntura teorica, che precipita la questione di una polarità su cui la *Metafisica* si è interrogata in più occasioni, senza mai situarla. Qui, dove si pone l'identità tra specifico e contrario, non può passare sotto silenzio,

come un caso tra gli altri, quello del maschio e della femmina:

> Qualcuno potrebbe porre la questione (*aporēseie*) per qual motivo mai la donna non differisca per specie dall'uomo, dal momento che la femmina e il maschio sono contrari e la differenza che intercorre tra loro è contrarietà, e perché mai la femmina e il maschio dell'animale non siano diversi per specie, quantunque questa differenza appartenga all'animale nella sua essenza e non nel modo in cui sono suoi attributi bianchezza e nerezza, ma nel senso che l'elemento femminile e quello maschile sono proprietà dell'animale in quanto questo è l'animale. (1058 a 28)

La questione è posta in termini tali per cui è chiaro che, nel sessuale, la compatibilità tra *enantiōsis* e differenza specifica produce una vera e propria aporia (1058 a 34). Aristotele, infatti, assegna a questo interrogativo ipotetico, pur isolato e sfuggente, la stessa consistenza teoretica e disorientante che la traduzione preferisce rispettare solo di fronte alle grandi aporie del terzo libro. Qui si tratta, infatti, di arrivare alla razionalizzazione analitica di un'evidenza, la cui verità non è senza conseguenze. Mentre "tutti identificano gli elementi e ciò che chiamano princìpi con i contrari *aneu logou*, come se fossero indotti dalla cogenza della verità stessa (*alētheia*)" (*Ph.* 188 b 27), è necessario e corretto risalire fino alla pertinenza teorica di ogni apparenza intuitiva. Due ragioni forti e sufficienti renderebbero plausibile una differenza specifica: primo, maschio e femmina sono contrari; secondo, questa contrarietà si situa al livello del genere. Sono, infatti, maschio e femmina gli animali in quanto tali: come uomo e cavallo sono specificamente diversi grazie al fatto di essere entrambi animali, così la determinazione sessuale ha luogo e senso solo dentro il concetto di *zōon*.

Questa pertinenza sovraordinata oppone la differenza sessuale alla differenza, per esempio, cromatica. Mentre bianco può essere pensato indipendentemente dall'oggetto di cui è il predicato (*Metaph.* 1030 a 25), "femmina non è separabile da animale" (1030 b 26) perché ne rappresenta una determinazione propria. Dire "animale femmina" significa accumulare, in una definizione ridondante, ciò che in "femmina" è comunque implicito, cioè animale; come in "naso camuso", naso è contenuto due volte, perché "camuso" vuol dire naso concavo, e solo a un naso si può attribuire camusità, così femminilità è attribuibile solo a un animale, come predicato e presupposizione del genere contemporaneamente (1030 b 5 - 1031 a 1). Come non si dice pari senza numero, così non si dice femmina senza animale (1031 a 3). Il testo del decimo libro, infatti, continua: "Porre una tale questione (*aporia*) equivale pressappoco a chiedersi per quale motivo una sorta di contrarietà produca differenze specifiche e un'altra no, come per esempio per quale motivo le differenze specifiche son dovute al fatto che un animale è pedestre o alato e non al fatto che esso è bianco e nero" (1058 a 34-36).

Se la questione della specificità sessuale, invece di essere un'aporia "pressappoco equivalente", fosse esattamente identica alla questione della specificità in opposizione all'accidentalità, la risposta sarebbe già data. Sarebbe ciò che rende sensata l'interrogazione stessa: maschio e femmina costituiscono una *enantiōsis* pertinente all'animale in quanto tale. Ma se è ripetuto che maschio e femmina non sono dell'ordine di bianco e nero, non è detto che abbiano lo stesso statuto diairetico di pedestre e alato, anche se, rispetto all'accidentalità cromatica, sembra essere questa l'unica opposizione possibile. Infatti, "si potrebbe rispondere che ciò avviene perché nel primo caso le affezioni sono proprietà peculiari del genere, mentre nel secondo caso sono meno autenticamente proprietà" (1058 a 36-37). E si snoda l'analisi della differenza specifica, prodotta dalle contrarietà contenute nel *logos*, definizione di ciò che un oggetto è, opposta alla differenza che svaria gli oggetti presi nella loro concretezza di *synola*:

> Perciò né la bianchezza né la nerezza di un uomo producono differenza specifica, né un uomo bianco è diverso per specie rispetto a un uomo nero, neppure se si assegna a ciascuno dei due un nome diverso. Infatti, in questo modo noi consideriamo l'uomo dal lato materiale, e la materia non produce differenza specifica; e in realtà i singoli uomini non sono affatto specie dell'uomo, quantunque siano diverse le carni e le ossa di cui è composto questo singolo uomo o quest'altro; il sinolo, invece, è indubbiamente diverso rispetto a un altro sinolo, ma non è diverso in senso specifico, giacché nella sua nozione non esiste nessuna contrarietà. (1058 b 3-9)

Porsi dal punto di vista dell'accidentale, interrogarsi sui colori, significa dunque considerare la materialità e la singolarità di un oggetto, ciò che lo rende irriducibile alla propria forma, senza tuttavia eccederla. L'*eidos* di uomo è unico, è un atomo discorsivo, gli uomini vivi sono invece infiniti. "La nozione di uomo è l'infima specie indivisibile; Callia, invece, è nozione e materia, e l'uomo bianco è anch'esso forma e materia, solo perché Callia è bianco; l'uomo, quindi, è bianco solo accidentalmente" (1058 b 10-12). Un predicato che si situa al livello della materialità di un oggetto, della sua concretezza, come il bianco, il legno, il bronzo, non può essere attribuito che a un oggetto particolare. Ha senso dire che *un* uomo è bianco – quel che Aristotele intende con "Callia" o "Socrate" in mancanza dell'articolo indeterminativo – ma l'uomo *può* essere bianco solo grazie alla bianchezza di Callia; il colore non è contenuto nei tratti necessari e sufficienti della definizione.

Il settimo libro della *Metafisica* scompone nel dettaglio le questioni relative alla delimitazione delle soglie di pertinenza ontologica e teoretica: è vero, antiplatonicamente, che ogni oggetto (*hekaston*) coincide con l'essere ciò che è (1031 a 15 - 1032 a 12), ma questo grazie all'esclusione della frangia degli accidenti. È vero che si può dare una definizione di un

cerchio di bronzo (1033 a 21), semplicemente perché il verbo essere può ricorrere a livelli diversi di referenzialità ontologica (1030 a 27). Esiste una gerarchia in cui "l'essenza stessa risulterà appartenere in senso principale e assoluto alla sostanza e solo in secondo luogo anche alle altre categorie" (1030 a 29). È vero, nel sesto libro, che la materia può diventare oggetto di discorso, ma non ha accesso alla scienza: la sofistica è la tecnica di combinazione, apparentemente logica, di ciò che è materiale, accidentale, irriducibile alle regole della riproduzione concettuale e fisica (1026 a 32 - 1027 b 15). L'argomentazione dell'aporia sessuale, infatti, procede: "Perché, in realtà, questo determinato cavallo è specificamente diverso da questo determinato uomo, quantunque i loro concetti non siano disgiunti da materia? Indubbiamente, nei loro concetti è presente una contrarietà" (1058 b 16-18). In modo estremamente insistito e persuasivo, è precisato il livello formale, concettuale, a cui può prodursi differenza specifica contro l'inerzia diairetica della materia. "Invero, tra l'uomo bianco e il cavallo nero intercorre una contrarietà e si tratta di contrarietà specifica, ma non in quanto l'uno sia bianco e l'altro nero, giacché, se tutti e due fossero bianchi, nondimeno sarebbero termini specificamente diversi" (1058 b 18-21).

Questa lunga analisi dell'inessenzialità cromatica sembra, quindi, marcare un'antitesi forte rispetto alle differenze poste sul versante di *genos* ed *eidos*. Maschio e femmina sono radicalmente diversi da bianco e nero: "Maschio e femmina sono affezioni proprie dell'animale, non però secondo la sostanza, bensì nella materia e nel corpo, e per questo motivo il medesimo seme diventa femmina o maschio dopo aver subìto una determinata affezione" (1058 b 21-23). Nella conclusione, preparata da tanto argomentare verosimilmente analogico, si produce un improvviso colpo di scena. I commentatori antichi e contemporanei hanno avvertito l'apparizione o la presupposizione imprevista di un terzo principio diairetico: tra lo specifico e l'accidentale, qualcosa di proprio al genere, come ali e piedi, ma non formale né sostanziale. La differenza sessuale, quindi, sembra rompere una dicotomia e trovare uno statuto d'irriducibilità che la definisce in sé e per sé.

Ma, dentro la metafisica di Aristotele, com'è possibile che una differenza pertenga contemporaneamente alla forma che individua il genere e insieme alla materia, se forma e materia sono l'archetipo dell'eterogeneità? Come può una differenza dell'ordine della materialità, quindi dell'accidente, moltiplicarsi, elevarsi all'indice del genere, e, viceversa, una differenza appartenente agli animali in quanto tali risiedere nell'inessenzialità materiale? Compare, in effetti, nel testo, questo terzo escluso: infilato surrettiziamente in un'endiadi, copre il vuoto dell'aporia non risolta. "Maschio e femmina sono affezioni proprie dell'animale (...) nella materia e nel corpo" (1058 b 21). *Sōma* consente di mediare l'inattuale e casuale livello della materia nella riconoscibilità formale. Se le ali e i piedi pertengono alla specie e al genere, il colore alla materia, il sesso è scritto sul corpo, materia viva, animata e finalizzata che solo l'omonimia può confondere con il cadavere, materia pura. Ma, in fondo, questo enunciato è l'effetto di una lettura induttiva e razionalizzante: errore già indicato da Aristotele, che consiste nel dimenticare *eidos* e la sua pertinenza, fuorviati dalla circostanza che il corpo in quanto materia non sostituibile con bronzo o legno, sembra autoconfigurarsi (1036 b 3).

La discontinuità tra *eidos* e *hylē* resta indialettizzabile: se si assume il punto di vista della materia, come punto d'appoggio di un'opposizione tra contrari, si è ricondotti alla forma che si oppone al proprio negativo (1044 b 29 sgg.). Se si assume il corpo come oggetto formato, si è rimandati all'anima che lo struttura secondo la propria teleonomia. In cerca di uno spazio di pensabilità della differenza tra maschio e femmina, si è destinati a un'oscillazione senza fine dalla forma alla materia, dalla materia alla forma. Movimento che ormai non stupisce per averlo incontrato tra quantità e specificità, più-e-meno e finalità. Anche se in questo metalinguaggio la questione è spostata o completamente astratta, non si deve dimenticare che la materia è il principio stesso del più e del meno (1043 b 32). E volendo percorrere tutto il cerchio delle implicazioni: il più e il meno sono a loro volta principio della varietà prodigiosa del mondo (*PA* 761 b 14: *thaumastē diaphora*). Ma la meraviglia non può che individuare un oggetto epistemologico che il filosofo lascia all'amore del mito, fuori dallo spazio e dal tempo del sapere scientifico.

Semplicemente, non esiste il *sesso*, non esistono due *sessi*, un oggetto teorico, un concetto, una categoria declinabile al plurale (in greco anche al duale) che non sia questo vuoto tra maschio e femmina. Si potrebbe, a questo punto, evocare un argomento positivistico: se Aristotele avesse avuto a disposizione gli strumenti ottici e istituzionali per osservare che anche le piante hanno una generazione sessuata e che anche l'ovulo femminile è sessuato, avrebbe potuto produrre la categoria di sesso tale da comprendere animali e piante. Ma in effetti, per Aristotele, la monade vegetale è una sorta di coppia fissa, la partenogenesi si rivela una fecondazione cosmogonica, come polarità valorizzata la differenza sessuale è proiettata sull'universo e riconoscibile nell'economia degli elementi, la metafisica è generata dalla combinazione dei due princìpi eterogenei ma indissociabili. Si percepisce, quindi, più una ridondanza che un silenzio; un eccesso di simbolizzazione più che una penuria di occasioni empiriche: purché irrisolta e immediata nella forma di "maschio e femmina", la sessualità attraversa la rappresentazione della natura, del linguaggio e della politica.

Ancora positivamente, si potrebbe suggerire che Aristotele avrebbe potuto definire "animale" come essere sessuato appartenente, in opposizione ad altri, al genere degli esseri sessuati, di cui maschio e femmina sono le specificazioni. Come "si potrebbe trovare un genere comune a cavallo e asini, e sarebbe la forma del mulo" (*Metaph.* 1033 b 29), si potrebbe pensare il sesso dei figli indipendente dalla somiglianza morfologica con i genitori, e giustapposto ad essa. Ma è possibile immaginare un'entelechia che attualizzi l'una o l'altra di una coppia di potenzialità equipollenti, solo se si tratta di concetti matematici (1039 a 3). E stupisce che non compaia qui, dove tanto chiaramente è pensata la produzione di un'attualità per selezione binaria da due potenzialità simmetriche, un esempio che riguardi la determinazione sessuale. Ma la *symmetria* del maschio e della femmina è tutt'altra, è una distribuzione proporzionata di complementarità (*GA* 766 b 13). Se c'è un luogo testuale adeguato al discorso sul femminile, esso è là dove sono recensite le de-formazioni, dove l'accoppiamento consente o disturba la filiazione. Dove più che mai è instabile l'equilibrismo tra natura e contronatura, e la malignità dell'ironia aristotelica non ha bisogno di commento:

> Del resto, in certi casi, è anche evidente che il generante è della stessa specie del generato, ma non s'identifica tuttavia con questo, né è un'unica cosa con questo per numero ma solo per specie, come si riscontra per esempio nelle generazioni naturali – un uomo infatti genera un uomo – a meno che non capiti qualcosa di contrario a natura, come quando, per esempio, un cavallo genera un mulo (anzi, perfino questo tipo di generazione si svolge nello stesso modo, giacché quel genere che sarebbe comune al cavallo o all'asino, ossia il genere che è a loro immediatamente prossimo, pur non avendo un proprio appellativo, probabilmente li conterrebbe entrambi); e la conclusione evidente di tutto questo è che non c'è alcun bisogno che noi ci procuriamo una forma per usarla come modello (giacché soprattutto in questi casi si sarebbe dovuto far ricorso alla forma ideale, dal momento che sono sostanze in modo precipuo gli esseri viventi), ma il generante basta da solo a produrre ed essere la causa della forma nella materia. Il prodotto ormai realizzato nella sua interezza, ossia questa determinata forma in queste carni e in queste ossa, s'identifica con Callia e con Socrate, ed esso differisce materialmente dal generante (giacché la materia è un'altra), ma è formalmente identico (giacché la forma è indivisibile).
>
> E per gli esseri che hanno una conformazione naturale, le cose stanno allo stesso modo che per i prodotti dell'arte. Infatti, il seme produce allo stesso modo di chi possiede l'arte, giacché esso contiene in sé potenzialmente la forma, e ciò da cui il seme proviene è in un certo senso omonimo al prodotto; non dobbiamo, infatti, pretendere che tutte le cose abbiano la stessa perfetta omonimia che si riscontra, per esempio, nella generazione di un uomo da un uomo: e infatti, *gynē* è generata da *anēr*, a meno che non sia un mostro (perché un mulo non è generato da un mulo). (*Metaph.* 1033 b 29, 1034 a 35)

Se pensare il sesso sarebbe, per Aristotele, platonico e superfluo, pensare maschio e femmina dentro la struttura dell'*anthrōpos* consente la

linearità di un paradigma non idealistico della causalità ontologica: un padre e un luogo (1049 a 13), un padre e mestruazioni regolari, perché "alla domanda circa la causa materiale dell'uomo si risponderà che sono le mestruazioni; a quella circa la causa motrice si risponderà che è il seme; a quella circa la forma si risponderà che è l'essenza; a quella circa la causa finale si risponderà che è il fine" (1044 a 34).

Parte terza

Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue

La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano

(*Paola Manuli*)

1. *Una materia igienica*

L'antica ginecologia greca è una forma di sapere di carattere intermittente nella letteratura medica, non ben definita nel proprio statuto epistemologico, la quale segue da vicino le vicende, tra loro strettamente solidali, della storia della medicina e della biologia, senza tuttavia esaurirsi mai completamente in esse né mai acquisire peraltro una forma nettamente specialistica. Il sapere ginecologico dei medici antichi è raccolto in una serie di scritti che non assumono mai una veste letteraria rigidamente canonica, ma oscillano tra la forma meno strutturata del ricettario, quella più volgarizzata del manuale pratico diretto alle ostetriche, e quella del libro specialistico interamente dedicato alle "malattie delle donne", intitolato di solito *Gynaikeia*, dove si isola tutta la casistica della patologia femminile e solo marginalmente si affrontano i temi più generali dell'anatomia e della fisiologia. Anatomia e fisiologia femminile sono invece oggetto dei trattati di biologia, dove si esauriscono anche i problemi complessi della riproduzione, dell'ereditarietà, dell'embriogenesi, della formazione dello sperma.

Fondata su un patrimonio di notizie già in gran parte raccolte nella ginecologia egizia e orientale, la ginecologia greca emerge dapprima dal gruppo di opere mediche appartenenti al *Corpus Hippocraticum* con una serie assai consistente di scritti di carattere specialistico, in tutto o in parte relativi alle malattie femminili, prodotti dalla grande clinica ippocratica del quinto e del quarto secolo a. C.: il *De morbis mulierum*, il *De sterilitate*, il *De eis quae ad virgines spectant*, il *De natura muliebri*, il *De genitura*, il *De natura pueri*, il *De superfoetatione*, il *De partu septimestri*, il *De partu octimestri*, il *De excisione foetus*. Poi il sapere ginecologico ippocratico, come quello di molte altre tecniche del quinto secolo, viene trascritto, riformulato e in gran parte anche occultato nei più com-

plessi modelli della biologia aristotelica, nella *Historia animalium*, dove ancora si conserva in gran parte una serie di informazioni sulla patologia del femminile che rivela le sue fonti ippocratiche; nel *De partibus animalium* e nel *De generatione animalium*, dove invece si struttura un modello assai più organico e originale di anatomofisiologia femminile, che verrà però abbastanza presto riorganizzato da parte della tradizione di studi anatomici e fisiologici che inizia ad Alessandria: qui la ginecologia si arricchisce di nuovi e decisivi dati osservativi, più importante di tutti la scoperta delle ovaie, i "testicoli femminili", che consente per la prima volta di fondare un'analogia strutturale tra il maschio e la femmina. Oltre che di grandi anatomisti, i medici alessandrini, sia Erofilo che Erasistrato (quarto-terzo secolo a. C.) godettero anche fama di abili ginecologi, e i loro discepoli continuarono a svolgere un'attività di carattere prettamente clinico. Si dice che Erofilo abbia scritto un *Maiotikon*, una sorta di manuale divulgativo utilizzato per l'insegnamento alle levatrici.

A Roma, nell'ambito della scuola metodica di medicina, la ginecologia riceve una particolare attenzione probabilmente già con i suoi fondatori, Tessalo e Temisone, ma poi soprattutto con Sorano, nella cui produzione medica continua a mantenere un luogo a sé e un proprio statuto definito: i quattro libri *De gynaeciis* non si confondono con i trattati di patologia e di terapeutica, di farmacologia, di dietetica e di biologia (il *De semine*). Infine, nella grande summa galenica del sapere medico-biologico antico, la ginecologia perde propriamente il suo luogo canonico (la paternità del *Liber Galeni de gyneciis: hoc est de passionibus mulierum*, venuto alla luce nel quattordicesimo secolo, è piuttosto incerta), e si diluisce nei testi più diversi e negli oggetti classici della medicina e della biologia: l'anatomia e la fisiologia, l'embriologia, la patologia e la terapeutica, la farmaceutica: il *De uteri dissectione*, il *De semine*, il *De usu partium*, il *De septimestri partu*, il *De foetus formatione*, il *De locis affectis*, il *De compositione medicamentorum secundum locos*.

Continuamente divisa tra intenti sistematici che la frammentano in una serie di oggetti rispetto ai quali essa non perde mai tuttavia la propria caratteristica, e sistemazioni indipendenti che istituzionalizzano la scienza delle "malattie femminili", la storia della ginecologia antica prosegue dopo Galeno nei ricettari dell'epoca bizantina, nei manuali pratici di ostetricia, nell'avvicendarsi delle traduzioni, dal greco al latino (quella di Muscio o Mustio, un catechismo a domanda e risposta per le levatrici) e poi nuovamente dal latino al greco dei libri di Sorano, nei perduti *De gynaeciis* di Areteo, nel *De semine* di Vindiciano, nelle raccolte medicali di Oribasio e di molti altri autori tardobizantini.

Studiare la ginecologia antica nell'arco dei secoli che vanno dal quinto, quarto a. C. al secondo d. C., quando con Galeno il suo tragitto può considerarsi perfettamente concluso, riguardo a una serie di problemi inaugurati dalle opere ippocratiche, significa dunque andare alla ricerca di un sapere che talora è raccolto in una precisa forma e in un luogo canonico della letteratura medica (i testi sulle malattie femminili), e talora si colloca all'interno dei trattati di anatomia e di fisiologia, nei libri sulla riproduzione degli animali, sulla formazione del seme e sulla formazione del feto. Rintracciare lo specifico della scienza ginecologica all'interno di questi sistemi di sapere di carattere più vasto e comprensivo significa tentare d'isolare in una serie di oggetti eterogenei, come i discorsi sulla struttura anatomica dell'apparato genitale maschile e femminile, sulla fisiologia della riproduzione sessuata, sulle somiglianze dei figli con i genitori e così via, ciò che più autenticamente coincide con una scienza del femminile: significa cioè rintracciare una definizione stessa della ginecologia greca e rendere conto, nello stesso tempo, di come mai non nasca, né mai sarebbe nata, accanto ad essa, un'andrologia (vedi oltre, app. § 1).

Per una serie di caratteristiche intrinseche, la ginecologia antica è una scienza il cui oggetto è di carattere essenzialmente sessuale. Più precisamente, la ginecologia ci si presenta come una scienza del corpo femminile, che si separa dalla fisiopatologia generale del corpo umano, isolando la devianza della femmina dal modello anatomico su cui vengono misurate tutte le differenze: il maschio adulto. Se però tutto ciò che separa il maschio dalla femmina viene individuato essenzialmente nella differenza sessuale, la ginecologia antica non può che essere, riduttivamente, non già una scienza del *corpo* femminile situata accanto a un'analoga scienza del corpo maschile, bensì soltanto una scienza del *sesso* femminile, all'interno di una medicina che assume come norma il maschile. Esiste un maschio, e il suo opposto, il suo minore, il suo incompiuto: la femmina. Dalla parte dell'anomalia, la femmina si oppone al maschio perché è sessualmente inferiore, e per questa ragione una patologia speciale si occuperà della condizione strutturalmente malata della femmina, mentre una patologia normale coinciderà con l'istituzione di una medicina generale del corpo umano. Mentre si costituisce una ginecologia, non nasce però contemporaneamente un'andrologia, e non a caso la parola "sesso" è assente dal vocabolario greco,[1] dato che essa traduce una nozione astratta, omogenea e unificata di "maschio" e di "femmina", che non sarebbe facile conciliare con tutte le predicazioni di "minore", di "incompiuto", di "più freddo", di "più debole" e di altre ancora che esprimono, sul piano biologico, psicologico e sociale, la radicale e irriducibile differenza della femmina rispetto al maschio.

Mentre la letteratura di carattere etico, politico, poetico e narrativo inserisce il tema sessuale o quello erotico in ambiti eteronomi e disomo-

genei, coinvolgendoli in una molteplicità di relazioni e di interazioni rispetto ad altro: la normatività etico-politica e legislativa, l'espressione di contenuti psicologici ed emotivi, l'interpretazione dei sogni, la logica mitica o romanzesca,[2] senza mai prefiggersi di esprimere un sapere di tipo sessuale, la ginecologia greca è definibile soltanto come "scienza sessuale", e si pone come scopo lo studio, la descrizione, la classificazione di un arco vastissimo di problemi omogenei, che vanno dai più svariati casi clinici delle malattie femminili, alla complessa fisiopatologia degli organi riproduttivi della donna, da fenomeni come la produzione del mestruo, dello sperma femminile, del latte, alle difficoltà della gravidanza e del puerperio, della sterilità e dell'aborto, alle più problematiche e oscure manifestazioni dell'epilessia e dell'isteria.

Scienza sessuale, e tutto l'opposto di un'*ars* erotica: nella ginecologia greca "sessualità" è una nozione priva di ricchezza semantica, che non coinvolge la complessità dello psichico e del fisico, che ignora ed esclude l'erotismo. Più che di sessualità, a proposito della ginecologia antica, si dovrebbe parlare di genitalità, sempre rappresentata come "materia igienica", il cui uso o la cui privazione producono nel corpo determinati e contrastanti effetti, nella psiche nessuna risonanza. In particolare, le normali attività fisiologiche femminili, il coito, la maternità, il parto, le mestruazioni, l'allattamento, sono concepite come naturali funzioni terapeutiche di un immaginario "male femminile": la femmina, che è materia igienica per il maschio nel rapporto sessuale, viene a sua volta salvata da questo contatto, senza il quale avrebbe inizio un processo di sclerosi del suo stesso corpo, una degradazione dei suoi stessi organi sessuali, che conduce irrimediabilmente alla malattia. In tal senso, la ginecologia è un sistema di sapere dalla tradizione fra le più monotone, dal linguaggio fra i più poveri, che isola ripetitivamente e ossessivamente sempre una serie fissa di coordinate: la normalità del coito, della concezione, del parto, e l'anomalia dell'aborto, della sterilità, della verginità e della vedovanza. Il suo scopo è essenzialmente quello di ripristinare la fecondità e la fertilità della femmina quando una delle innumerevoli malattie femminili minaccia di produrre, come sua conseguenza, la sterilità perpetua. Essa si dà uno statuto autonomo rispetto alla medicina generale da cui si separa,[3] percorrendo tutto l'arco biologico e sociale dell'esser donna: dalla verginità al matrimonio alla vedovanza, ognuna di queste condizioni prevede malattie proprie la cui etiologia non può che essere uterina, e la cui terapia più efficace è quella fallica.

La ginecologia antica elabora una patologia del femminile che, nella sua frequente insensatezza e nella sua diffusa bizzarria anatomica e fisiologica, rivela che il "male femminile", oggetto del suo sapere, non è affatto conosciuto. Ma la natura di questa scienza esorbita lo scopo conoscitivo, e fa delle malattie femminili un'occasione per predisporre dall'interno del corpo femminile una norma *kata physin* che ne struttura la funzione sessuale, tacendo ogni forma di sessualità perversa e attribuendo alla donna una responsabilità biologica nei confronti della specie, e una responsabilità politica nei confronti del sociale. La donna nella società greca compie, com'è noto, un solo atto che riguarda il politico: la generazione dei figli. Il suo corpo è socialmente inutile o dannoso quando produce una prole difettosa, oppure quando non genera affatto a causa della sterilità. Così, la ginecologia antica diviene una tecnologia della sessualità femminile, per il bene della famiglia, che è il luogo della riproduzione sociale e della continuità dei *politai*, prima ancora che della riproduzione biologica e della continuità della specie. Nello stesso tempo, nell'isolamento della differenza femminile dal contesto anatomico e fisiologico della specie ha inizio un processo d'isterizzazione della femmina che ne riduce l'intiera essenza ai suoi organi sessuali. L'utero in particolare diviene un simbolo che riassume da solo le due rappresentazioni consuete della donna: interamente dedicata alla funzione riproduttiva, la donna matrice, e turbata continuamente dagli effetti di questa medesima funzione, la donna isterica.

Così, durante tutto il percorso della ginecologia antica assistiamo a una costante formulazione medica del problema della riproduzione sociale, e viceversa alla politicizzazione dell'attività riproduttiva. All'interno della famiglia, dove viene valorizzata una sessualità adulta e produttiva, il rischio di una sessualità precoce o indisciplinata è rappresentato dalla disgregazione stessa di questo istituto, il solo che possa garantire la legittimità della prole. La sessualità femminile, dunque, è presente come attività e finalità riproduttiva, quasi sempre minimizzata o addirittura assente come entità fisiologica ed erotica, concepita con una propria ragion d'essere, cioè come piacere. La ginecologia antica con una sola eccezione tanto più significativa che è il *De genitura*, la biologia della riproduzione di Aristotele e la scienza sessuale di Galeno, tutte ora tacciono, ora sottovalutano il piacere sessuale, come qualcosa che è finalizzato unicamente a sé stesso. Quest'ultimo si situa in luoghi, occasioni, oggetti e generi letterari diversi da quelli che vertono sulla riproduzione, dove invece la sessualità si condensa in una necessità fisiologica, al di fuori di ogni dimensione edonistica: come appunto dirà Galeno, *chōris hēdonēs* (*Loc. aff.* VI 5, *K* VIII 419,18).

2. *Gli ippocratici e la malattia femminile*

L'atto di fondazione della ginecologia greca è rappresentato dalla più importante fra le opere ginecologiche del *Corpus Hippocraticum*, che è il *De morbis mulierum*.[4] Qui si sottolinea, infatti, per la prima volta nella storia della ginecologia greca, la necessità di un inquadramento scientifico autonomo di tutta una serie di manifestazioni patologiche femminili, che spesso venivano confuse e curate come quelle maschili. La causa di questo è individuata nella grande difficoltà che le pazienti hanno a comunicare i propri sintomi, e ciò ne rende dunque assai problematica la comprensione e la classificazione:

> Tutte queste malattie [scil. le malattie femminili] capitano soprattutto alle donne che non hanno avuto figli, ma anche spesso a quelle che ne hanno avuti. Esse sono gravi, come si è detto, e perlopiù acute, pericolose e di difficile diagnosi, perché le donne partecipano delle malattie comuni, e ci sono casi in cui neppur esse sanno di cosa sono malate, prima di aver sperimentato le malattie causate dai mestrui e di esser più avanti con l'età. Allora la necessità e il tempo insegnano loro la causa di quelle malattie. E spesso nelle donne che non sanno da che cosa è provocato il male, questo diviene incurabile prima che il medico venga informato esattamente da parte della malata di che cosa essa soffra. Infatti, si vergognano a dirlo, anche se lo conoscono, e per inesperienza e per mancanza di scienza ritengono che sia per loro indecoroso. Inoltre, anche i medici sbagliano, non informandosi esattamente della causa del male, e curandolo come le malattie maschili. E molte ne ho viste soccombere così, stroncate da questi mali. Bisogna interrogare subito accuratamente sulla causa, perché la cura delle malattie femminili differisce molto da quella delle malattie maschili. (I 62, *L* VIII 126)

A una considerazione prettamente epistemologica, questa del *De morbis mulierum* si presenta come una classica rivendicazione, da parte di un medico che scrive sulle "malattie femminili", della specificità del proprio oggetto scientifico; rivendicazione che coincide al tempo stesso con la costituzione di questo oggetto e con la definizione di questa scienza: la ginecologia vuol essere la scienza del corpo femminile malato. Parallelamente, la separazione delle malattie femminili da quelle maschili rappresenta, nell'oggetto della ginecologia e della medicina, una corrispondente distinzione nei ruoli del professionista (vedi oltre, app. § 1): qui l'alternativa si pone tra i medici delle donne e i medici non-ginecologi, coloro cioè che non sono in grado di distinguere le malattie femminili da quelle maschili.[5] All'interno di questa nuova articolazione della scienza medica maschile, la donna medico è un personaggio totalmente assente, e la *maia* compare solo per farsi strumento, occhio e mano del medico, come ancora avverrà in Galeno.[6]

Esaurendo in uno spazio consistente – tre libri, di cui il terzo interamente dedicato alle donne sterili – tutta la casistica delle malattie femminili,[7] il *De morbis mulierum* rappresenta lo sforzo impegnativo per la comprensione di una patologia ancora relativamente ignota, il tentativo di conquistare dignità scientifica a una tecnica non ancora dotata, nel mondo greco, di tradizioni letterarie,[8] e di vincere la riluttanza di una nuova e pudica clientela che difficilmente concede la propria fiducia e a fatica confessa il proprio male. La diffidenza non è ingiustificata: a differenza della *maia* o della *iatrina*, che dichiarano la propria complicità per il solo fatto di condividere una condizione femminile, la figura del medico ginecologo istituisce tra sé e la sua paziente un rapporto di tutela che è una riproduzione delle forme di subordinazione già esistenti nel sociale, tra il maschio, a volta a volta padre, marito, tutore, zio, e la femmina, a volta a volta figlia, sposa, orfana, vedova. In tal senso, la ginecologia fa propria un'ideologia del femminile che le preesiste e raffigura la donna come pura naturalità, che solo molto tardi, e spesso troppo tardi, conquista un'autocoscienza igienica: "Neppur esse sanno di che cosa sono malate."[9] Per una "vergogna" che le è connaturata, la donna diviene, nella sua rappresentazione, facile preda di pregiudizi morali che la escludono dalla "esperienza" di sé e del proprio corpo, in una parola le impediscono di accedere al più alto livello della "scienza": non confessare il proprio male per vergogna, come è detto nel *De morbis mulierum*, equivale infatti a non poterlo mai conoscere, a non poter mai scoprire la propria verità patologica. Il confessarlo, d'altra parte, facendo piena luce sull'*aition* del male, non rappresenta che una tautologica riaffermazione del proprio essere femmina, e cioè della propria condizione strutturalmente "isterica": si vedrà, infatti, che la prima e più autentica origine delle malattie femminili è sempre individuata nell'utero. Tutto ciò che invece, nel complesso delle malattie che riguardano la specie, è condiviso anche dal maschio, o unicamente dal maschio, lungi dal costituirsi in un'andrologia, entra a far parte di ciò che viene considerato come una patologia "normale", e diviene l'oggetto della scienza medica in generale.

Solo tardi, dunque, si chiarisce, nel *De morbis mulierum*, il significato di una premessa epistemologica apparentemente così positiva: il richiamo alla specificità dell'oggetto femminile non è che l'annuncio e la predisposizione di una nosologia femminile sempre tendenzialmente, e tendenziosamente intesa come furore uterino. La si può perfettamente riassumere nella famosa citazione dal *De locis in homine*: "L'utero è causa di tutte le malattie" (47, *L* VI 344). L'ostacolo principale nella teorizzazione della fisiologia femminile è infatti rappresentato, nel *De morbis mulierum*, dall'isolamento di una sola funzione, quella riproduttiva, fra le molteplici funzioni biologiche svolte dal corpo, e dall'astrazione dall'unità biologica della specie uomo di un solo modello di donna: la donna ma-

trice, la donna madre. Concepire il femminile come pura genitalità produce qui una vera e propria allucinazione scientifica, una dicotomia dell'oggetto femmina che dà luogo a due specie di donne: le piene e le vuote, le feconde e le sterili, le madri e le vergini, le spose e le vedove.

Così, nella donna matrice ogni forma patologica poco chiara viene indagata secondo causalità uterine: un caso paradigmatico viene offerto dall'etiologia delle manifestazioni isteriche. L'immagine di un utero vagante, che può liberamente spostarsi dal proprio luogo naturale a volta a volta sino ai fianchi, alla testa, al cuore, alle costole, al diaframma, al fegato, permette di organizzare in un solo quadro nosologico, il soffocamento isterico (*hysterikē pnix*), una serie estremamente differenziata di sintomi.[10] Dato che in questo periodo storico è ancora assente la nozione di sistema nervoso, il modo di agire dell'utero nella *hysterikē pnix* è concepito come una pura e semplice pressione meccanica, dovuta a una reale dislocazione anatomica dell'organo:

> Quando l'utero si volge alla testa e qui si fissa il soffocamento, la testa si fa pesante e in qualche luogo, da una parte o dall'altra, si manifesta il sintomo. Segno ne è questo: esse dicono che le vene del naso e quelle sotto gli occhi sono dolenti. C'è coma, e quando va meglio schiuma alla bocca. Bisogna lavare con molta acqua calda; se non c'è sensibilità al trattamento, con acqua fredda, facendo alla testa impacchi con acqua in cui siano bolliti lauro e mirto, lasciata raffreddare. Si ungerà la testa con olio di rose, si faranno fumigazioni aromatiche, mentre si porranno sotto le narici effluvi fetidi. (*Mul.* II 123, *L* VIII 266)

Se l'utero, fissandosi al cuore, produce soffocamento, insieme troviamo ansia e vomito bilioso (II 124, *L* VIII 268); se si porta all'ipocondrio, vomito bruciante e acre, dolori al collo e alla testa.

> Se il soffocamento è in alto, fare applicazioni calde; far fumigare sotto le narici sostanze fetide, gradualmente, perché se fatte tutte insieme l'utero scende in basso e si verificano dei disturbi. Fare invece fumigazioni gradevoli in basso, dare a bere il castorio e la coniza. Quando invece l'utero sia stato tratto in basso, applicare qui fumigazioni sgradevoli, e gradevoli sotto le narici. (II 125, *L* VIII 268)

Quando infine l'utero si fissa al fegato, lo stato di salute viene bruscamente interrotto dalla perdita della voce, i denti si serrano, il colorito diviene livido, e "ciò accade soprattutto alle vergini da lungo tempo, e alle vedove che, ancora troppo giovani, conservano la castità; capita soprattutto, inoltre, alle nullipare e alle sterili" (II 127, *L* VIII 272), tutte figure, queste, al di fuori della logica della generazione e della riproduzione (*hoti ek tōn tokōn eisin*).[11]

Accanto ad altre forme d'intervento, tutte ugualmente ripetitive pur nella diversità dei sintomi, la terapia prediletta del soffocamento isterico è rappresentata dalle fumigazioni.[12] Per attrarre l'utero dall'alto, dove è salito, alla sua naturale sede anatomica, il basso ventre, lo si respinge

come un animale facendo bruciare lentamente sotto le narici dell'isterica sostanze fetide e disgustose, pezzi di corno, capelli, asfalto, pece; lo si placa invece e lo s'induce a tornare verso il basso indirizzandogli, con fumigazioni uterine, "sostanze profumate e ogni sorta di aromi" (II 127, *L* VIII 272). In una riduttiva immagine anatomica del corpo femminile, vagina ininterrotta dalle narici all'utero, o ampia cavità destinata a contenere il feto, l'utero vaga per un corpo senza diaframmi, interferisce e ostacola le attività vitali e le facoltà racchiuse all'interno di ognuno di quei "princìpi" che la biologia del tempo individuava a volta a volta, nelle diverse tradizioni scientifiche, come la sede dell'anima: il cervello, il cuore, il fegato, il diaframma. L'utero, un dio animale e mobilissimo, è più potente di tutti loro. È la vera anima della donna, un'anima irrazionale. Massima amplificazione dei malesseri dovuti agli spostamenti uterini, e mimesi di ogni possibile patologia,[13] l'isteria rappresenta dunque la forma più interessante, completa e significativa del "male femminile". D'altra parte, la sua terapia essenziale, la fumigazione, proietta nella prassi ginecologica l'immaginario mitico che la ispira e che la sostiene in un ambito divenuto ormai positivo: gli aromi, infatti, si offrono agli dei, nel rituale religioso, e l'utero nel soffocamento isterico (a dispetto della sua designazione al femminile: *hysterai*, *mētrai*) si comporta proprio come una divinità maschile, adirata perché senza figli, introiezione nel corpo femminile di una sanzione maritale che si vendica del rifiuto del coito — le vergini, le vedove caste — e del parto — le donne sterili — con una malattia dall'aspetto proteiforme.

Quando l'utero tende al prolasso, spostandosi all'in giù e premendo sui fianchi e sulla vescica, è come se, impazzito nel desiderio e nella ricerca del rapporto sessuale, tentasse di uscire dal corpo della femmina staccandosi dalla propria certa sede addominale. Questo è il caso in cui le fumigazioni, le purificazioni con pessari e iniezioni uterine preludono a una vera e propria terapia fallica che sarà seguìta dal concepimento, l'unico rimedio del male: "Dopo la fumigazione, la donna si unisca al marito: la malattia si risolve quando essa concepisce" (II 128, *L* VIII 276). La raccomandazione è ripetuta in un caso di obliquità laterale dell'utero, quando esso si ripiega verso un lato del bacino: "Allora [concluse cioè le fumigazioni e le iniezioni uterine] la donna si unisca con fiducia al marito. Se concepisce, è guarita" (II 135, *L* VIII 308). Il medesimo nesso tra coito, concezione e guarigione si trova anche in Aristotele, che gli dà anzi un rilievo ancor più perentorio: "In molte donne che avvertono il bisogno del rapporto amoroso, o perché si trovano nel fiore della loro giovinezza o perché se ne sono a lungo astenute, l'utero scende in basso, e le mestruazioni compaiono spesso tre volte al mese, finché non concepiscono; allora l'utero risale nella sua sede appropriata" (*HA* 582 b 22-26).

Nella continua richiesta di soccorso terapeutico da parte della femmina, la figura del medico maschio spesso si capovolge così in quella speculare del maschio medico, che esalta la funzione taumaturgica della propria sessualità: "Tutte le malattie di questo genere [scil. gli spostamenti dell'utero] accadono più alle donne anziane che a quelle giovani, all'incirca quando si sospendono le mestruazioni. Accadono anche alle giovani, quando rimangono vedove troppo a lungo" (*Mul.* II 137, *L* VIII 310). Nelle donne che non hanno mai avuto figli può verificarsi una stenosi dell'orifizio uterino, oppure uno spostamento del collo dell'utero, che impediscono la fuoriuscita del mestruo. In questi casi, se la donna non ha rapporti sessuali (*mē misgetai hē gynē tō andri*) e se il ventre si svuota più del giusto per una malattia, l'utero si sposta (*strephontai hai mētrai*). Per sua natura, infatti, esso non è umido, se non riceve il coito (*mē lagneuomenēs*), e avendo molto spazio a disposizione, dal momento che il ventre è vuoto, ed essendo per giunta più leggero e asciutto del giusto, abbandona la sua posizione naturale (I 2, *L* VIII 14). Il coito, dunque, migliora lo stato della matrice, inumidendo questa parte che per sua natura tende a disseccarsi e ad alleggerirsi, e facilita inoltre la discesa del mestruo, senza il quale possono sopraggiungere malattie anche mortali, soprattutto se la sospensione si protrae a lungo nel tempo (I 2, *L* VIII 18). La maternità e il parto allontanano il pericolo di sofferenze e malesseri uterini, che si verificano più spesso nelle donne senza figli, mentre la dilatazione dovuta al parto promette di rendere meno doloroso e più sopportabile il periodo mestruale:

> Dico che una donna che non ha avuto figli si ammala più presto e più gravemente a causa dei mestrui, di una donna che ne ha avuti. Infatti, quando ha partorito, le vene sono più aperte al fluire del mestruo. Diventano così in seguito alla purificazione lochiale e per la violenta dilatazione del corpo. Si dilatano soprattutto le parti vicine al ventre e alle mammelle, ma si dilata anche il resto del corpo (...) Dato che il corpo si è rilasciato, di necessità le vene sono più pervie e aperte al flusso mestruale, e anche l'utero è più pervio, in quanto ci è passato attraverso il bambino, con sforzo e dolore. Stando così le cose, la donna ha mestruazioni meno dolorose, se ha sperimentato il flusso lochiale. E se alla donna che ha già avuto figli sopraggiunge qualche male, cosicché la purificazione mestruale non possa avvenire, essa sopporterà più facilmente il male, che se non avesse avuto figli. L'utero, infatti, è abituato a riempirsi, e anche il corpo vi è predisposto, dal momento che esiste la gravidanza; nello stesso tempo, quando ha partorito, nel corpo c'è uno spazio maggiore per il sangue, dato che esso si è violentemente dilatato, e il sangue, trovandosi in un luogo più ampio, procura meno fastidio, a meno che le vene siano troppo piene e troppo turgide. Invece, nella donna che non ha avuto figli, il cui corpo non è abituato, quando si riempie (essendo più compatto, sodo e resistente rispetto a come sarebbe se avesse sperimentato il flusso lochiale, ed essendo l'utero dilatato) il mestruo scende con più sofferenza, e c'è una maggiore incidenza delle malattie sino alla soppressione del mestruo, dal momento che la donna non ha mai partorito. (I 1, *L* VIII 10-12)

Nella realtà intimamente contraddittoria e paradossale del corpo femminile, esso accumula in sé tutta la patologia sia maschile sia femminile (I 62, *L* VIII 126: "le donne partecipano delle malattie comuni") ed è strutturalmente malato. Le sue stesse funzioni naturali, e perciò stesso patologiche, che sono il coito, la maternità, il parto, il mestruo, l'allattamento, sono infatti considerate, nel *De morbis mulierum*, come qualcosa di naturalmente salutare, una sorta di provvida manifestazione della *vis medicatrix naturae*. Sintomo principale della malattia femminile è la comparsa del mestruo: secondo una differenza di carattere specifico, il *De morbis mulierum* (I 1, *L* VIII 12-14) osserva che la donna ha carni più molli e rilassate di quelle dell'uomo. Mentre l'uomo attira quanto basta per il suo nutrimento dall'intestino, e il suo corpo non è né molle, né ipertonico, né surriscaldato per l'eccessiva pienezza, la donna – come un tessuto di lana, più morbido e poroso di tutti gli altri – assorbe dal ventre più velocemente e in quantità maggiore il fluido in esso contenuto. Il corpo femminile, per la sua natura spugnosa, trattiene in sé una quantità eccessiva di alimento, la cui forma metabolizzata non è altro che il sangue: contrariamente a quanto affermerà Aristotele, la femmina è più calda del maschio, perché il sangue è il segno del calore (*thermē*), e il suo stato di pienezza e di surriscaldamento produrrebbe inevitabilmente una sofferenza (*ponos*) se ogni mese non si verificasse la regolare evacuazione mestruale (I 1, *L* VIII 12-14). I mestrui, dunque, sono un sintomo di carattere patologico che rappresenta il superamento di una *mesotēs*, un eccesso alimentare, e annuncia nello stesso tempo la crisi del male, il ristabilirsi di un nuovo ma precario equilibrio.

La paradossalità del femminile sta proprio nel suo essere un oggetto instabile, sempre bisognoso di riequilibrarsi e di ricomporsi per raggiungere, e per perdere subito dopo, quella medietà biologica che l'uomo possiede naturalmente: ma la natura del maschile si trova poi, in ultima analisi, tutta quanta radicata e motivata nelle regole sociali che assegnano alla donna lo spazio domestico, e all'uomo il più ampio orizzonte dei lavori agricoli e delle occupazioni belliche o ginniche. Il *De morbis mulierum* afferma, infatti, che le ragioni della differenza specifica tra uomo e donna risiedono soprattutto in ciò, che l'uomo dissipa l'eccesso dei fluidi sottoponendosi alle fatiche fisiche in maggior misura di quanto non faccia la donna (I 1, *L* VIII 14: *talaipōreei mallon tēs gynaikos*). I mestrui sembrano allora configurarsi come un *pathos* non inevitabile, non iscritto nella logica naturale e universale del corpo femminile, bensì in quella di valore assai più contingente dell'esercizio fisico. Tuttavia, nel *De morbis mulierum*, il segno naturale della femminilità è proprio questo eccesso di sangue, di calore e di alimento; d'altro lato, l'assenza di una regolare catarsi, una medietà raggiunta in modo definitivo, produrrebbe di conse-

guenza una definitiva e indesiderabile assimilazione al maschile. La durata media del periodo mestruale è fissata in circa due o tre giorni. Le donne la cui evacuazione è poco abbondante e dura meno di tre giorni, sono senz'altro più robuste (*pacheiai*), di buon colorito (*euchrooi*), mascoline (*andrikai*), ma poco inclini alla maternità (*mnēsitokoi*) e al concepimento (*oude kyiskontai*) (I 6, *L* VIII 30). Il mestruo è dunque un male, un *ponos*, ma necessario, perché rappresenta il necessario presupposto della fecondazione e della riproduzione.

In una società di padri, che impone alle vergini il matrimonio e il parto, e alle vedove, purché ancora feconde, un secondo matrimonio, il *De morbis mulierum* sancisce, nella superiore obiettività e autorità che competono a una scienza, il ricatto igienico a cui la femmina viene sottoposta. Il dominio sociale e sessuale del maschio vi si esprime da un punto di vista anatomico nella visione – che solo nella sua formulazione si separa dalla propria matrice mitica – di un utero mobile, un animale desideroso di figliolanza, che presto si condenserà nella metafora platonica del *Timeo*, la quale riassume tutta la sintomatologia del soffocamento isterico: "Nelle donne la cosiddetta matrice e la vulva somigliano a un animale desideroso di fare figli, che, quando non produce frutto per molto tempo dopo la stagione, si affligge e si duole, ed errando qua e là per tutto il corpo e chiudendo i passaggi dell'aria e impedendo il respiro, getta il corpo nelle più grandi angosce e genera altre malattie d'ogni specie" (91 c).

Qualche decennio prima, nello stile caratteristico delle *Epidemie*,[14] equilibrate e oggettive cartelle cliniche riproducono nelle sindromi individuali, con impegno ideologico assai minore, ciò che il *De morbis mulierum* amplificava e rendeva paradigmatico. Fra le molte storie di donne che nei sette libri delle *Epidemie* registrano, accanto ai morbi più diversi (epidemici e non epidemici, tetani, cardialgie, idropisie, e molti altri), le innumerevoli occasioni di malattia che si verificano durante la gravidanza, in seguito a un parto o un aborto, pur nello scarso impegno etiologico, accade di trovare indicazioni sull'origine isterica delle cefalgie femminili: "Nelle donne che in seguito a un aborto e a un gonfiore all'utero soffrono di mal di testa, i dolori si fanno sentire soprattutto alla fronte, come accade in tutti quelli che provengono dall'utero" (VI 1,1, *L* V 266). Nella donna di Fere, una gravidanza rappresenta la soluzione definitiva di questo tipo di malessere: "quando rimase incinta, i dolori alla testa scomparvero" (V 12, *L* V 212). Come rimedio, nel caso della cefalgia isterica, ritroviamo il castorio, uno dei farmaci più usati nelle malattie di origine uterina. Offerte di aromi, pessari e cataplasmi a base di sostanze profumate allontanano gli accessi di strangurie, e i dolori isterici al ventre (VII 64, *L* V 430).

A sua volta, l'attività sessuale è parte integrante ed essenziale di un regime di vita ispirato alla moderazione, mai all'astinenza: moderazione nei piaceri venerei (*aphrodisia*) come nelle fatiche, nelle bevande, nei cibi, nel sonno, nella fame; moderazione persino nell'esercizio dell'intelligenza (*gnōmē*), della memoria, dell'olfatto, e degli organi del corpo (VI 6,2, *L* V 322-24). I piaceri venerei fanno parte indifferentemente di una serie di abitudini dietetiche, accanto agli esercizi, al sonno, all'uso delle coperte, alla pratica della saggezza (*gnōmē*) (VI 8,32, *L* V 352). La totale astinenza non può che avere, dunque, effetti negativi sulla salute: infatti, la sospensione dell'attività sessuale in due donne, una di Abdera, l'altra di Taso, ha come conseguenza un rapido processo di virilizzazione,[15] a cui segue la morte inevitabile:

> In Abdera Fetusa, la donna che stava in casa di Pitea, aveva avuto in precedenza dei figli. Dopo la fuga del marito, le regole s'interruppero per molto tempo; in seguito, dolori e arrossamento alle articolazioni; contemporaneamente, il corpo prese un aspetto virile e dovunque si coperse di peli, crebbe la barba, la voce divenne roca, e sebbene noi avessimo fatto tutto quanto si poteva per provocare il ritorno del mestruo, esso non venne, e la donna morì dopo aver vissuto poco tempo ancora. La stessa cosa capitò anche a Nanno, moglie di Gorgippo a Taso: a tutti i medici, fra cui anche a me, sembrava che l'unica speranza di un ritorno dell'aspetto femminile fosse la ricomparsa del flusso naturale; ma anche in questo caso, pur avendo fatto di tutto, le regole non poterono tornare, e la donna non ci mise molto a morire. (VI 8,32, *L* V 356)

Il senso complessivo di ciò che in questo passo delle *Epidemie* è soltanto un sintomo individuale va però cercato altrove: nel modello generale del fenomeno della produzione del mestruo offerto dal *De natura pueri* (15, *L* VII 494), che permette di capire attraverso quali meccanismi patologici le donne in cui si sospende la catarsi mestruale arrivino alla morte. Nelle donne incinte il mestruo non compare, perché esso viene a poco a poco assorbito dal feto come materia nutritiva. Nelle donne non gravide, se il mestruo non scende, questo significa che esso si accumula nell'utero e nelle vene che portano all'utero, e qui inizia un processo di pressione e talvolta di putrefazione ("il sangue corrotto nell'utero": *to haima... en tēsi mētrēsi sapen*) che dà luogo a tumori, ascessi, strangurie.[16] La meccanicità e l'ineluttabilità di tale accumulo giustifica le prognosi catastrofiche del testo citato dalle *Epidemie* (VI 8,32) e la descrizione incalzante che il *De morbis mulierum* (I 2, *L* VIII 14-22) offre delle inquietanti conseguenze, più gravi di mese in mese, dell'interruzione della catarsi mestruale. E se è vero che il coito favorisce la catarsi, è chiara la ragione del terrorismo igienico del *De eis quae ad virgines spectant* dove una diretta e brutale descrizione dei mali terribili in cui incorrono le donne che si astengono dai rapporti sessuali, scorag-

gia qualsiasi forma di castità, ma implicitamente anche di omosessualità, con la minaccia di una morte suicida.

Oggetto del *De eis quae ad virgines spectant*[17] è una forma sospetta di epilessia[18] descritta come un male terribile, in cui incorrono sia gli uomini sia le donne, ma che soprattutto in queste ultime, la cui natura è meno ferma e coraggiosa (*athymoterē kai oligoterē*), ha conseguenze tragiche, perché procura visioni orribili, paure e istinti omicidi. Le donne colpite da questo male si sentono costrette come da un ordine perentorio (*keleuousin*) a saltare, gettarsi nei pozzi, strangolarsi. La malattia colpisce soprattutto le fanciulle vergini se, quando viene il momento del matrimonio, esse lo ritardano o vi rinunciano. Il contatto sessuale, infatti, dovrebbe facilitare l'eruzione del mestruo, la cui ritenzione è nelle donne la causa del male (la brevità del frammento non ci consente di sapere che cosa invece avvenga nell'uomo). La guarigione ha luogo con il matrimonio e il concepimento. Tra le donne maritate, inoltre, quelle più esposte alla "epilessia" sono quelle sterili (1, *L* VIII 466-70).

Le vergini perpetue, dunque, vengono colte da questa forma spuria di epilessia, forse un "grande attacco isterico", per una congenita debolezza riscattata soltanto nel matrimonio e nella maternità. Matrimonio e maternità sono da sempre considerati i mezzi per trarre la femmina alla sua *mesotēs*: come dirà anche Aristotele, la lascivia delle fanciulle, la loro tendenza a superare la misura del piacere nell'esuberanza dell'età, si spegne dopo che siano intervenuti molti parti: "Le donne che sono intemperanti nei rapporti amorosi diventano più posate e moderate dopo che hanno avuto molti parti" (*HA* 582 a 27). La maternità è il solo rimedio alla smodatezza femminile, il naturale strumento della sua *mesotēs*, che coincide con la stanchezza della vecchiaia, o con il suo precoce sfiorire: "Quando le figlie si separano dal ventre materno, diventano puberi, pensano e invecchiano (*phroneousi kai geraskousi*) più velocemente dei ragazzi per la debolezza del loro corpo e per il regime di vita" (*Septim.* 9, *L* VII 450).

3. *Aristotele: uova sterili e partenogenesi*

Rispetto all'ideologia complessiva della donna che si esprime nelle opere ginecologiche ippocratiche, Aristotele rappresenta da un lato un portavoce fedele e senza sostanziali mutamenti, dall'altro un brusco irrigidimento nel tentativo, che fallirà presto dopo di lui, di configurare un modello femminile biologicamente inerte. Nella generale debolezza della femmina, nel suo continuo bisogno di tutela e di interventi terapeutici maschili, nessun testo ippocratico aveva mai negato l'esistenza di un

apporto seminale femminile nel momento della riproduzione: né il *De morbis mulierum*, che indica nella fusione delle due secrezioni, maschile e femminile, la condizione del concepimento (I 17, *L* VIII 56) e che nomina esplicitamente *ho gonos tou arsenos kai tou thēleos* ("lo sperma del maschio e della femmina") (I 8, *L* VIII 34); né il *De genitura*, uno degli apporti ippocratici più importanti sul tema riproduttivo, che avrà un grande peso, pur nel silenzio e nella censura che lo coprono, nella scrittura del *De generatione animalium* di Aristotele.

In verità, il *De genitura* condivide molti luoghi comuni che sanciscono l'esistenza di un "male femminile": "Se le donne hanno rapporti sessuali con gli uomini sono più sane; se no, lo sono meno. L'utero, infatti, nel coito s'inumidisce e non si secca; se è secco più del giusto si contrae violentemente, procurando così sofferenza al corpo. Il coito, poi, riscaldando il sangue e inumidendo, rende più facile la via al mestruo. Quando il mestruo non scende, i corpi delle donne diventano cagionevoli (...) Il maschio è più forte della femmina" (4 e 6, *L* VII 476 e 478). Tuttavia, pur essendo partecipe della comune rappresentazione del femminile come un oggetto strutturalmente malato, il trattato fornisce due importanti chiavi di lettura del fenomeno biologico della riproduzione, l'una del tutto consapevole, l'altra del tutto involontaria, non tematizzata ma gravida di conseguenze, che lo conducono a risultati sorprendenti e tali da differenziarlo soprattutto sul piano ideologico da tutte le altre opere ginecologiche ippocratiche.

In primo luogo, il *De genitura* attribuisce un senso biologico al piacere femminile, mettendolo in relazione con l'emissione dello sperma nell'utero (cap. 4). Il godimento femminile è garantito nella sua realtà fisiologica, e analiticamente descritto come meno intenso e di più lunga durata rispetto a quello maschile. Considerato parte integrante della meccanica riproduttiva, esso trova il suo senso unicamente all'interno di questo fenomeno: l'esistenza del piacere femminile rappresenta, infatti, l'esistenza del seme femminile, ne è il sintomo inconfutabile. Nulla di strano, dunque, se Aristotele, dimostrando nel *De generatione animalium* (I 20) l'assenza di una qualsivoglia secrezione seminale nella femmina, ridurrà anche il piacere femminile a un'inutile, irrilevante e sporadica manifestazione della bizzarria della natura, che non sempre agisce in vista di un fine.

Ma le ragioni per le quali Aristotele tenta in ogni modo di togliere fondamento al nucleo dottrinale del *De genitura*, sono ancora più forti: in quest'opera, infatti, si asserisce da un punto di vista biologico e riproduttivo, una mitica totalità del femminile. La femmina unifica dentro di sé, per usare il linguaggio aristotelico, i contrari della forma e della materia, dispone cioè di seme, sia maschile che femminile, e di alimento, il sangue mestruale che nutre il feto. Lo sperma, infatti, che viene prodotto

sia nel maschio che nella femmina (cap. 4), ha in sé un principio maschile e uno femminile la cui combinazione dà luogo alle differenziazioni sessuali, secondo dinamiche interne di sopraffazione del principio maschile da parte di quello femminile, o viceversa (cap. 6). Dotata quindi come il maschio di uno sperma ermafrodito, la femmina offre però nella riproduzione anche il suo sangue mestruale, la materia (*Nat. puer.* 14).[19] Nella sua materna totalità vegetale la femmina condivide cioè un patrimonio formale la cui presenza dischiude, nel *De genitura*, la possibilità, anche se solo teorica e per il momento non ancora esplicitata, della partenogenesi; possibilità la cui amplificazione e il cui sviluppo avrebbero reso, almeno teoricamente, superfluo ogni intervento maschile nella riproduzione.[20]

Di questo si avvede molto bene Aristotele, che nel *De generatione animalium* (741 a 6-9) si chiede: "Dal momento che la femmina possiede la stessa anima e il residuo femminile costituisce la materia, perché la femmina ha bisogno del maschio e non può generare da sé?" Di fatto, nel corso delle vicende storiche degli studi sul problema della riproduzione, il sospetto della partenogenesi non venne mai del tutto accantonato, sia perché sostenuto da una rappresentazione vegetale del femminile, realizzazione di una mitica fecondità spontanea, senza aratura e senza coito, della terra madre, sia perché rafforzato dall'estrema difficoltà di accertare una causalità lineare tra coito e concepimento: alcuni uccelli – osserva lo stesso Aristotele – fanno le uova anche senza l'intervento del maschio,[21] e si dice che le cavalle possono essere fecondate anche dal vento (*HA* 560 b 25 - 561 a 3, 572 a 13). Alcuni credono che i cefalopodi e i crostacei generino senza accoppiarsi (*GA* 757 b 35 - 758 a 2) e che tutti i pesci siano femmina (755 b 7-8); altri che la iena sia ermafrodita (757 a 3-7); altri ancora che lo sperma del maschio venga divorato dalla femmina, e passi così dallo stomaco all'utero (756 a 30 - b 12).

Nel *De generatione animalium* e nella *Historia animalium* Aristotele raccoglie e discute tutta una serie di dubbi e incertezze anche anatomiche che rivelano la credenza assai diffusa in una riproduzione di tipo partenogenetico, almeno per quanto riguarda determinate specie animali, e lo stato di effettiva oscurità in cui si trovava il problema dell'anatomia e della fisiologia della riproduzione. Lo stesso Aristotele è costretto ad ammettere che in alcuni casi e in alcune specie la partenogenesi è possibile. Qualche genere di pesci può infatti essere ermafrodito: "i pesci sono maschi e femmine e si accoppiano tutti, salvo che in qualche genere la femmina e il maschio siano indistinti" (*GA* 756 a 27-29); "per i pesci, alcuni hanno un tale processo riproduttivo che generano senza accoppiamento" (759 a 8-10); "sul formarsi anche nei pesci di prodotti senza i maschi non si è ugualmente certi; si è visto che questo accade soprattutto per i pesci di fiume: alcuni, infatti, risultano avere uova direttamente"

(750 b 28-32). Fra gli insetti si verifica il caso "eccezionale e unico" delle api, che generano senza accoppiarsi, e oltre a ciò generano animali non appartenenti al proprio genere:

> Resta, dunque, come risulta avvenire per alcuni pesci, che le api generino i fuchi senza accoppiarsi, essendo, in quanto al generare, femmine, ma avendo in sé, come le piante, sia la femmina sia il maschio. Ecco perché hanno uno strumento preposto alla difesa. Non si deve chiamare femmina l'essere in cui il maschio non ha esistenza separata. E se risulta che questo avviene per i fuchi e che essi non nascono da un accoppiamento, anche per le api e le regine deve valere lo stesso discorso ed esse non devono nascere da un accoppiamento. Se dunque risultasse che la prole delle api si producesse senza le regine, allora anche le api dovrebbero nascere da sé senza accoppiamento. Ora invece, dal momento che ciò è negato da coloro che sono addetti alla cura di questi animali, non resta che le regine generino sia sé stesse sia le api. (759 b 27 - 760 a 4)

La possibilità per l'essere animato di una riproduzione asessuata lo colloca a mezza strada tra l'animale e il vegetale: "Occorre, dunque, comprendere che, anche negli animali che generano, il calore dell'animale prodotto dall'alimento ingerito, assumendo forma separata e cuocendo, produce il residuo, che è il principio dell'essere concepito. In modo simile avviene nelle piante, salvo che in questi esseri e in alcuni animali non c'è bisogno del principio maschile, perché lo hanno mescolato in loro stessi" (762 b 6-11). Nel caso dei vegetali, la riproduzione avviene sempre in forma ermafrodita, ma le piante sono situate su un gradino inferiore rispetto agli animali, dato che non posseggono le facoltà percettive; dunque, l'avere dentro di sé un principio maschile e uno femminile rappresenta certamente un regresso nella scala dei viventi: in altri termini, la partenogenesi e l'ermafroditismo sono più vicini all'inanimato che all'animato. L'uovo della pianta è compiuto, ma possiede solo la facoltà nutritiva: quello dell'animale, invece, la cui struttura è maggiormente complessa, pur essendo perfettamente formato nella femmina, è ancora incompiuto perché manca di calore e di potenzialità percettive, tutte proprietà che vengono comunicate dal maschio nel momento in cui irrora le uova con il suo seme: "Perciò la femmina non può neppure generare da sola, perché manca del principio sia di ciò che deve dare l'impulso sia di ciò che deve operare la determinazione (ma almeno in alcuni animali, come per esempio negli uccelli, la natura è in grado di generare fino a un certo punto: le femmine, infatti, arrivano alla formazione, però alla formazione di uova incompiute, le cosiddette sterili)" (730 a 28-32). Se la femmina fosse in grado di generare da sola, essa darebbe luogo a una specie tutta vegetale:

> Perché la femmina ha bisogno del maschio e non può generare da sé? La causa è che l'animale differisce dalla pianta per la percezione, e non è possibile che vi sia un viso o una mano o della carne o qualsiasi altra parte che non contenga la facoltà percet-

tiva dell'anima, in potenza o in atto, con o senza qualificazione. Si tratterà altrimenti di un morto o di una parte di un morto. Se dunque è il maschio che produce questa facoltà dell'anima, quando la femmina e il maschio hanno esistenze autonome è impossibile che la femmina generi da sé un animale, perché la facoltà di cui si è parlato costituisce lo stesso esser maschio. Ma che il problema sollevato abbia una ragione risulta chiaro nel caso degli uccelli che depongono le uova sterili: la femmina è in grado di generare fino a un certo punto. (741 a 8-18)

Uova sterili e partenogenesi, due nozioni entrambe paradossali, compaiono come temi sempre associati nel testo del *De generatione animalium*: certo, quale sia il ruolo delle uova sterili nella teleologia naturale non è chiarito, mentre lo è invece quello del maschio, inequivocabilmente: "In tutti gli animali che hanno separati la femmina e il maschio è impossibile che la femmina da sé generi compiutamente, perché altrimenti il maschio sarebbe inutile, e la natura non fa nulla d'inutile" (741 b 2-5). Oltre che di una serie di opposizioni come caldo/freddo, attivo/passivo, materia/forma, potenza/atto, vegetale/animale, attività accrescitiva/percettiva, il maschio e la femmina condividono anche quella di anima e corpo: "Il corpo ha dunque origine dalla femmina, l'anima dal maschio" (738 b 25-26). Calore, anima, facoltà percettiva, tutti comunicati dallo sperma maschile e tutti oggetti empiricamente problematici, non dotati di una solida consistenza materiale, che sfuggono sistematicamente al controllo dell'osservazione. In realtà, una fra le teorie meno adeguate alla soluzione del problema della riproduzione sessuata fu certo quella aristotelica: nello sforzo sempre e dovunque perseguito di non caratterizzare in alcun modo lo sperma maschile come materia, Aristotele ne paragona il modo di agire a quello dell'anima o della scienza (730 b 15), negando che esso possa in qualche modo fondersi con il prodotto concepito:

Lo sperma non si mescola o rimane dentro (...) ma è con la potenzialità che gli è propria che il seme maschile configura in un certo modo la materia e l'alimento della femmina (...) Né lo sperma è in alcun modo parte del prodotto del concepimento che si forma, come neppure dall'artigiano proviene alcunché alla materia lignea, né nell'oggetto che si forma v'è alcuna porzione dell'arte costruttiva, ma è la forma essenziale (*hē morphē kai to eidos*) che si produce per opera sua attraverso l'impulso nella materia. Sia l'anima, nella quale si trova la forma, sia la scienza muovono le mani o qualche altra parte secondo un certo impulso, diverso, da cui sorgono risultati diversi, uguale, da cui sorgono risultati uguali, e le mani muovono gli strumenti e gli strumenti la materia. (730 a 11-15, b 10-19)

La nozione aristotelica di sperma, e della sua azione informatrice, è così evanescente, così inadeguata da un punto di vista autenticamente biologico, che tutta la discussione esegetica futura sul testo del *De generatione animalium* mira a riconferire allo sperma comportamenti materiali e concretezza biologica. Talora si dirà che esso evapora dopo aver comunicato i suoi impulsi fecondatori, talora si dirà invece che esso si mescola

alla materia mestruale, e che si confonde con il prodotto del concepimento. Per la stessa ragione, cioè l'inadeguatezza scientifica del concetto aristotelico di sperma, anche la spiegazione che il *De generatione animalium* fornisce sulla fecondazione delle uova degli uccelli è ben presto rimessa in discussione: il sospetto della partenogenesi, fondato qui in gran parte sul fatto che alcuni uccelli producono uova anche senza accoppiarsi con il maschio, o addirittura in seguito a una mimesi del rapporto sessuale che avviene tra le femmine soltanto (vedi oltre, app. § 3), non è mai allontanato in modo definitivo: se non si tratta di un'entità materiale contenuta nello sperma del maschio, che cosa rende feconde le uova? Per quale ragione allora non sarebbe possibile pensare a una riproduzione tutta femminile?

Queste domande rimangono a lungo prive di una risposta definitiva, e così, nel secondo secolo d. C. la probabilità che esistano animali in grado di autofecondarsi non è ancora stata eliminata dall'orizzonte scientifico. Si continua a discutere delle uova sterili, come riferisce Galeno nel *De semine*: "Alcuni, a questo proposito, ricordano gli uccelli, che generano le uova cosiddette sterili, senza l'accoppiamento con il maschio" (II 3, *K* IV 616). Si continua cioè a chiedersi "perché, se c'è sperma anche nell'animale femmina, sia stato generato il maschio; perché mai la femmina non generi da sola, essa stessa da sé stessa" (II 3, *K* IV 619). Con Galeno e il *De semine*, almeno in merito all'esistenza di un "seme femminile", sarà il *De genitura*, e non il *De generatione animalium* di Aristotele ad avere la sorte migliore.[22] Benché sottoposte da parte di Aristotele alla più dura delle censure, le tesi del *De genitura* ricompaiono presto nell'orizzonte biologico già con il fisico Stratone di Lampsaco (*Sem.* II 5, *K* IV 629), poi con Erofilo ed Erasistrato. Da ultimo, Galeno (I 3, *K* IV 516-19) crederà di aver finalmente individuato il seme femminile nella secrezione tubarica,[23] e si appellerà a questa che egli ritiene essere una inconfutabile realtà anatomica, contro la fitta schiera degli aristotelici suoi contemporanei, Ateneo in particolare, dogmatici e ottusi lettori del *De generatione animalium* di Aristotele.

Aristotele aveva dimostrato l'inesistenza del seme femminile smantellando pezzo a pezzo tutto il sistema biologico in cui erano inseriti i discorsi sulla riproduzione del *De genitura*, anzi, collocandosi preliminarmente al di fuori di questo sistema, in una prospettiva totalmente contraria: basti dire che egli sostituisce alla teoria pangenetica ed encefalomielogena del seme, presente nel *De genitura*, una teoria emogenetica, che afferma l'origine esclusivamente sanguigna dello sperma, e valorizza il sangue, liquido vitale, calorico, alimentare, di contro alla più complessa nozione di "umido" che nel *De genitura* unifica l'acqua, il sangue, il flegma, la bile (cap. 3). Più in particolare, la confutazione delle teorie

sulla riproduzione espresse nel *De genitura* è diretta contro due asserzioni fondamentali a questo riguardo: la teoria pangenetica, secondo cui lo sperma proviene da tutto il corpo, e il problema di che cosa rappresenti l'"escrezione" uterina, della sua identificazione o meno con il seme femminile.

Possiamo riassumere così, molto brevemente, il percorso di Aristotele: in una prima fase di approccio all'enigma della formazione dello sperma, egli discute la teoria pangenetica molto prima di aver fornito una qualsivoglia definizione di sperma (*GA* I 17-20). Ottiene la definizione di sperma soltanto insieme all'enunciazione di una diversa teoria sulla sua origine: una teoria emogenetica. Solo a questo punto Aristotele affronta l'ambiguità semantica della parola *gonē*, che aveva lasciato a lungo in sospeso (I 2): ne esclude il mestruo, che è residuo sanguigno non sottoposto a cozione. Questo è un primo *hysteron proteron* logico, ma veniamo al secondo: solo dopo aver definito il mestruo come l'*analogon* dello sperma maschile, Aristotele affronta il problema della escrezione uterina (I 20), il seme femminile di cui parlava il *De genitura*. A questo punto però lo spazio teorico del seme femminile è già occupato dal mestruo, che ha assunto un proprio statuto in relazione allo sperma maschile, e ormai l'escrezione uterina può essere molto facilmente esclusa dall'area semantica di *sperma* (vedi oltre, app. § 3). Non ci si stupisce allora se, nella sostituzione dei significati e nella ridefinizione dell'area semantica di termini come *gonē* e *sperma*, Aristotele è in grado ora di fornire una definizione di sperma (residuo sanguigno) e una definizione di mestruo secondaria e derivata (residuo sanguigno non cotto) che consente di escludere prima dall'area semantica, ma poi da quella della realtà anatomica e fisiologica, la "escrezione uterina" e il "seme femminile". D'altra parte, il mestruo, che viene inquadrato come il residuo analogo allo sperma nel corpo femminile, per una proprietà transitiva dovrebbe esser considerato "seme", ma un'antinomia logica vieta che dove c'è mestruo ci sia seme, e viceversa, che dove c'è sperma ci sia anche il mestruo. È un problema di non-contraddizione la cui soluzione ormai non risiede più nel *pragma* stesso: la motivazione scientifica dell'impotenza sessuale femminile è di carattere essenzialmente logico.

Al di fuori dell'antinomia tra sperma e mestruo, la qualifica di "seme" continuerebbe a inerire alla definizione di mestruo: la necessità di non contraddirsi dovrebbe rimuovere un'incertezza radicale, che tuttavia riemerge continuamente, e continuamente intralcia il progetto del *De generatione animalium*: "Il mestruo è seme non puro (*sperma ou katharon*)" (728 a 26), "un segno (...) che nei mestrui c'è seme (*en tois katamēniois to sperma estin*)" (728 b 21-22). Le difficoltà ricompaiono anche in seguito: "Per le femmine la depurazione mestruale rappresenta

un'uscita di seme (*sperma*), perché le mestruazioni sono, come si è già detto, seme non cotto (*sperma apepton*)" (774 a 1-2). La denotazione scientifica di "mestruo", che si offre come prima tra i sensi (=materia), continua però a trascinare con sé la denotazione ombra di "seme". La connotazione del termine "mestruo" genera perciò un doppio senso e altera così la purezza della comunicazione, dando luogo a due sistemi semantici che interferiscono continuamente. Infatti, pur essendo stata espunta dal concetto di mestruo la qualifica di sperma, almeno in un caso si può costatare che il mestruo continua a svolgere una propria, singolare azione spermatica, che ovviamente non può essere teorizzata in quanto tale, ma che è tuttavia di grande importanza per la sua totale negatività: è il caso della formazione della "mola" (*mylē*), che viene spiegato come una pseudogravidanza in cui la materia mestruale femminile riproduce sé stessa, e genera nella sopraffazione del calore maschile, un figlio tutto suo, ma pietrificato, mai giunto a compimento e nella maggior parte dei casi mai partorito:

> La cosiddetta mola (*mylē*) si produce raramente nelle donne, ma si produce in alcune quando sono gravide. Esse, infatti, partoriscono quello che si chiama mola. A una donna che aveva avuto rapporti col marito e riteneva di essersi ingravidata accadde che dapprincipio il volume del ventre aumentò e tutto il resto si svolse normalmente secondo le previsioni, ma dopo che fu giunto il tempo del parto, né partorì né il volume diminuì, ma trascorse così tre o quattro anni finché, sopraggiunta una dissenteria e avendo corso pericolo per questa, partorì una massa carnosa che chiamano mola. Alcune donne, invece, invecchiano e muoiono affette da ciò. Le mole che escono fuori diventano così dure che è difficile spezzarle anche con un ferro. Le cause di questa affezione sono state spiegate nei *Problemi*: il prodotto del concepimento subisce nella matrice lo stesso processo che subiscono in ciò che bolle le sostanze poco cotte, e non è per il calore, come alcuni affermano, ma piuttosto per la poca intensità del calore; sembra, infatti, che la natura sia impotente e non sappia portare a compimento né porre un termine al processo generativo. Per questo l'affezione si protrae fino alla vecchiaia o permane per lungo tempo, perché la sua natura non è né delimitata né completamente estranea (...) Vi è però un problema: perché mai non si produce negli altri animali, a meno che non sia completamente rimasto nascosto. Si deve pensare che la causa sia il fatto che soltanto la donna tra gli animali è soggetta a malattie dell'utero, ha le mestruazioni abbondanti e non è in grado di operarne la cozione. Quando dunque il prodotto del concepimento prende consistenza da un'evaporazione mal cotta, allora logicamente si produce la cosiddetta mola, soprattutto o esclusivamente nelle donne. (775 b 25 - 776 b 14)

Come si vede, la formazione di una mola riveste tutti i caratteri di una non-gravidanza: mentre questa ha un termine fisso, la mola viene espulsa dopo "tre o quattro anni", talvolta non viene neppure partorita ("fino alla vecchiaia"). Una non-gravidanza, un non-parto, dunque il contrario della salute e della vita che questi due eventi rappresentano: "Muoiono affette da ciò." La mola è un *teras*, un mostro peggiore di un figlio fem-

mina, perché non solo non riproduce specularmente l'immagine paterna, ma, peggio, è di natura affine alla madre, "la sua natura non è (...) completamente estranea (*allotrion*)". Una massa carnosa e informe, che cresce nel freddo dell'utero, ad opera di una natura impotente, che la lascia incompiuta, pur senza porre mai un limite alla sua produzione. Il contatto con l'esterno la fa solidificare in una consistenza pietrosa, di sasso senz'anima. Inoltre, la mola "non si produce negli altri animali", bensì "soprattutto o esclusivamente nelle donne". Il luogo che la femmina dell'uomo occupa nella gerarchia delle specie è l'opposto speculare di quello che spetta al maschio. L'uomo è il migliore degli animali perché è il più caldo, ed essendo bipede il suo "alto" e il suo "basso", la sua "destra" e la sua "sinistra" riproducono le dimensioni dell'universo; la femmina dell'uomo, invece, è la sola fra tutte le altre femmine ad essere "soggetta a malattie dell'utero"; in lei forse l'esser bipede, anziché collocarla in armonia con i luoghi dell'universo, la predispone soltanto alla malattia: probabilmente le sue emorragie ne rappresentano il sintomo, e la stazione eretta potrebbe esserne la causa.[24]

La ragione per cui si formano le mole è la freddezza dell'animale donna, e l'eccesso alimentare di cui essa dispone, ma che non è in grado né di amministrare né di cuocere. Tuttavia, Aristotele lavora su un materiale documentario, tutto raccolto nel *De morbis mulierum*, che offriva un'analisi ben diversa di questa pseudogravidanza. Nell'opera ippocratica, infatti, si attribuisce assai più peso alla natura qualitativa e quantitativa dello sperma, invece che al difetto di calore: "Ecco la causa della concezione di una mola: quando il mestruo abbondante riceve poco seme e malato, non si ha una concezione naturale" (I 71, *L* VIII 148-50). Lo sperma, che è qui ancora maschile e femminile, non il mestruo è responsabile della malattia. Altrove lo si ribadisce: "Se si forma una mola per la densità dello sperma trattenuto..." (II 178, *L* VIII 360).[25] Se in Aristotele la parabola della mola riguarda tutta soltanto il femminile, e in nessun momento coinvolge l'azione negativa dello sperma, ciò accade da un lato perché ormai il mestruo ha raccolto su di sé, nella sua nuova accezione semantica, soprattutto i significati deteriori di *sperma* e di *gonē*, e dall'altro perché la parabola della mola non è che una metafora dell'impotenza femminile, della materia che non può operare la propria cozione, e contemporaneamente rappresenta la definitiva sanzione della polarità tra sperma e mestruo: all'uno inerisce la positività del limite, del compiuto, della vita, della forma, del calore; all'altro la negatività di tutti i loro contrari. Se manca di seme, la femmina non può essere portatrice di un principio formale. Il risultato finale e ufficiale, a tutti noto, della teorizzazione aristotelica del fenomeno riproduttivo sarà la nascita di due immagini scientificamente definite benché, almeno nella storia della biologia antica, assai fragili ed effimere: l'uomo forma e la donna materia.[26]

4. *Galeno: la specie femminile*

Galeno riassume nel *De semine* gran parte dell'ideologia del femminile e del lavoro dottrinario di Aristotele in merito alla dinamica della riproduzione, dimostra l'inferiorità e la debolezza della femmina facendo perno sulle coppie concettuali di materia e forma, attivo e passivo, caldo e freddo, potenzialità e attualità, eppure sul tema dell'esistenza o meno del seme femminile non fa un solo tentativo in difesa del *De generatione animalium*.[27] Pur dichiarandosi corretto lettore e interprete delle parole di Aristotele, a differenza del suo avversario Ateneo, Galeno si batte energicamente per dimostrare che il seme femminile esiste, dato che lo si può vedere nei condotti seminali, analoghi a quelli del maschio, che dalle ovaie portano all'utero: "Il vaso seminale è pieno soprattutto negli animali eccitati, come invece è vuoto subito dopo l'accoppiamento (...) Bisogna dunque credere ai sensi che l'animale femmina ha lo sperma, come dicevamo prima, mentre non bisogna astrattamente negare l'evidenza di ciò che esiste (*tēn hyparxin tōn enargōn*)" (II 1 e 4, *K* IV 594 e 620; vedi oltre, app. § 3). Nella ridondante confutazione dei suoi avversari aristotelici, Galeno fa appello continuamente alla *enargeia* della cosa stessa (*to pragma*), quale appare nelle esperienze sensibili: "Non diciamo perciò che è impossibile per la femmina cumulare entrambe le secrezioni [scil. il mestruo e lo sperma]. È evidente che ciò accade. Diciamo invece che è possibile ciò che palesemente e chiaramente esiste. Non è impossibile, infatti, ciò che manifestamente esiste, mentre il discorso che lo nega, contrapponendosi all'evidenza, non è credibile" (II 4, *K* IV 623).

Benché ci sia contraddizione logica tra mestruo e sperma, l'ordine biologico rivendica la propria superiorità su quello logico. Inoltre, purtroppo per Aristotele, sarebbe assai difficile motivare da un punto di vista esclusivamente logico la nascita di una femmina, e perdipiù nella paradossalità di quella formulazione, "accidentalità" e "necessità" insieme, consegnata al *De generatione animalium* (767 b 14-15). Come spiegare, poi, le somiglianze di un figlio maschio con la propria madre, senza dovervi riconoscere la più mostruosa delle degenerazioni, il sovvertimento di un ordine naturale nel ribaltamento di un'inesistente forma femminile in quella maschile, il potere informativo della materia?[28] La somiglianza dei figli maschi con la madre, un altro fatto costatabile attraverso i sensi, sgretola continuamente la pretesa di una prerogativa maschile, di una riproduzione tutta paterna, e ripropone con insistenza l'ipotesi di un *eidos* femminile, di uno sperma femminile. Per ricoprire le zone di accidentalità che sono proprie della riproduzione, lo sperma, quello maschile e quello femminile,

dovranno, secondo Galeno (II 1, *K* IV 593-610), comunicare non soltanto l'*eidos*, per cui si diventa uomo o quercia, animale o vegetale, ma anche la *morphē*, che riguarda caratteristiche come la grandezza (*megethos*), l'ordine e la disposizione (*thesis*) dei lineamenti individuali. All'interno della forma è risolto il problema delle somiglianze con il padre o con la madre, della configurazione, del colore degli occhi e dei capelli. Nell'assoluta fissità della specie si situa, come il minore nel maggiore, l'accidentalità della *morphē*, e così la somiglianza dei figli maschi con la propria madre cessa di rappresentare un problema.

Ne nasce però un altro: nell'annullamento di tutte le differenze tra l'apporto seminale maschile e quello femminile, è la femmina ad esserne questa volta avvantaggiata, perché essa non perde mai quell'altra sua connotazione, l'unica sempre costante nel mutare delle variabili, di materia alimentare (II 3, *K* IV 618). La domanda aristotelica: come è possibile la nascita di una femmina? modifica ora la propria formulazione ribaltandosi sull'oggetto contrario: perché nasce il maschio?

> Sarebbe ora opportuno esaminare il problema che si pongono quelli che pensano che la femmina non emetta seme del tutto, e quelli che pensano che emetta seme, ma infecondo. Infatti, dicono, se la femmina accogliesse non solo il principio della materia, ma anche della *dynamis*, il maschio sarebbe superfluo. Alcuni, al proposito, ricordano gli uccelli che generano le uova cosiddette ventose e sterili, senza unirsi al maschio (...) Sembra rimanere ancora insoluto il problema posto all'inizio: perché, dal momento che anche l'animale femmina ha lo sperma, sia stato generato il maschio, perché la femmina non generi da sola, essa stessa da sé stessa. (II 3, *K* IV 615-19)

Dal momento che la donna produce non solo materia, ma anche seme, fornisce anch'essa il primo impulso, è anch'essa principio del mutamento, e attività (*archē dynameōs*): come in Aristotele, risorge il timore dell'inutilità maschile, di un intervento puramente simbolico del maschio nella procreazione, che tuttavia viene subito esorcizzato, nel *De semine* (come nel *De generatione animalium*), in un'ideologia della complementarità, e in un modello di divisione del lavoro riproduttivo. D'altra parte, l'esser superfluo del maschio è una possibilità ben occultata: un'ipotesi per assurdo avanzata da immaginari interlocutori aristotelici. Abbandonando la radicale ambiguità del testo aristotelico, che considerava il residuo del concepimento, maschile e femminile, come "alimento" (*GA* 740 b 7-8), e che però tendeva a non attribuire alcuna concretezza materiale allo sperma, Galeno sostiene che lo sperma maschile offre, come quello femminile, anche un apporto materiale al concepimento: si compone cioè di *dynamis* e di *hylē*, ed è falso che evapori dopo aver comunicato i suoi impulsi alla materia femminile (II 2). La *hylē* e la *dynamis* sono sia maschili sia femminili, e secondo il principio della *krasis* contemperano le loro opposte qualità, perché il femminile ricopre ancora, anche in Galeno,

il territorio della frigidità e dell'umidità, e il maschio quello della siccità e del calore (II 4).

La complementarità tra il maschio e la femmina, categoria essenzialmente riproduttiva, si aggiunge ad altri ordini di rappresentazione che in Galeno, come in Aristotele, contribuiscono a edificare l'ambiguità epistemologica in cui si colloca il femminile, l'impossibilità di una sua definizione univoca: l'analogia, per cui il maschio e la femmina possiedono entrambi testicoli (*orcheis*)[29] che producono seme e sono entrambi dotati di un principio formale e materiale; la gradazione o la scalarità, per cui il maschio ha maggior calore, seme più caldo e in quantità maggiore rispetto alla femmina (I 10); la polarità, per cui la femmina si situa dalla parte dell'animale e non dell'uomo, è caratterizzata dall'assenza di peli (I 15) e viene concepita, secondo un'anatomia ferina che rappresenta l'utero umano come doppio e bicorne (vedi oltre, app. § 2), nella parte sinistra dell'utero, perché la destra è il luogo del maschio. Destra e sinistra, freddo e caldo, maggiore e minore: al di là delle variazioni, importanti, che produce il ricupero da parte di Galeno di alcune teorie legate al *De genitura*,[30] confermate del resto dalle novità ormai non più recenti dell'anatomia alessandrina, la determinazione del femminile s'installa su un deposito di vecchie ideologie aristoteliche e prearistoteliche, assorbito quasi senza mediazione attraverso la sorprendente monotonia del linguaggio, delle classificazioni, dei concetti della ginecologia.

Nel *De semine* molte ambiguità teoriche sono dovute proprio alla presenza di queste concrezioni: talvolta, ad esempio, in un'antropologia contestuale a un discorso generale sulla specie e sulle sue caratteristiche, i testicoli vengono considerati come una proprietà soltanto maschile; si dice che essi sono la causa del "vivere" e del "vivere bene": anzi, "i testicoli sono preferibili al cuore" (I 15, *K* IV 574,12), sono un principio vitale più potente e desiderabile, perché riguarda l'immortalità della specie, mentre il cuore solo quella dell'individuo. In vista di quest'immortalità i testicoli ricevono un'accentuazione simbolica sino a sostituire il principio del vivere (il cuore), e addirittura del vivere bene (il cervello). Nella castrazione, la perdita dei testicoli provoca il venir meno della forza, la scomparsa dei peli, il rimpicciolimento delle vene (I 15, *K* IV 572,16-17: "hanno le vene piccole come nelle donne"): inizia cioè un processo di assimilazione al femminile che già Aristotele aveva indicato: "Tutti gli animali che siano stati castrati si convertono nella femmina" (*GA* 787 b 19-20). Ma Galeno, che si arresta spesso sulla soglia del paradosso, affermerà che la femmina castrata è simile al maschio eunuco (*Sem.* I 16, *K* IV 585). Nella femmina la castrazione, invece di produrre un ulteriore slittamento nella gerarchia, forse una regressione nella scala dei viventi, una trasformazione da animale terrestre in animale acquatico o aereo, ha come unica

conseguenza la perdita della propria natura e dell'appetito sessuale, proprio come nel maschio (I 15, *K* IV 569).

Un brusco ritorno, questo, dalla gerarchia all'analogia, in un repentino risveglio della razionalità biologica. Ma quando Galeno sonnecchia, non solo la femmina viene considerata come un animale castrato, ma anche, pur essendo una consapevole distinzione interna alla specie, viene quasi isolata come una specie a sé: dalla femmina di tutte le specie egli scivola insensibilmente verso la specie femminile, ovviamente incompiuta (*ateles*). Tutto ha inizio con l'evento biologico rappresentato dalla cottura del feto: un'embriologia analogica e fantastica dove l'aria e il fuoco formano e danno consistenza alle parti. Contrariamente al maschio, la femmina rimane con gli organi genitali racchiusi all'interno, per un indebolimento dell'impulso demiurgico dello sperma materno e paterno:

> La natura si serve di strumenti per formare le parti, soprattutto dell'aria e del fuoco per quelle che hanno delle cavità. Infatti, la loro attività è quella di dilatare, gonfiare, estendere, seccare, indurire i corpi (...) Dopo aver delineato la forma delle sue opere, la natura, servendosi del movimento del pneuma accumulato, spinge all'esterno ciò che è formato e ne rompe l'involucro. Ma se talora s'indebolisce verso la fine dell'opera, lascia il prodotto incompiuto, come appare senza dubbio in tutto il genere delle talpe, i cui occhi sono stati modellati all'interno ma non sono potuti uscire, perché la loro natura in questo si era fatta debole, così da non poter compiere il lavoro che si era proposta (...) Pertanto, tutte le parti che costituiscono l'essenza dei genitali appaiono presenti in entrambi gli animali [scil. la femmina e il maschio] e assolutamente in nulla si superano, né il maschio la femmina, né la femmina il maschio, ma differiscono in una sola cosa: nel fatto che le une sono dentro, le altre fuori. (II 5, *K* IV 638 e 636)

La femmina rappresenta nel suo stesso corpo il destino di segregazione domestica che l'attende, e giustifica così anche il proprio pudore, virtù che naturalmente la contraddistingue. La femmina non si produce come oscura resistenza della materia all'informazione spermatica, com'era per Aristotele, ma come debolezza di temperamento, quando nella divisione del lavoro riproduttivo le qualità del caldo e del secco non si organizzano per il meglio, cedendo il passo al freddo e all'umido:

> Appare già negli stessi feti che il maschio non solo è più caldo della femmina, ma che anche sin dal principio è subito più asciutto. Come ad esempio dicono tutti coloro che si occupano di questi problemi, e non Ippocrate soltanto, il maschio viene plasmato e formato in un tempo minore, mentre la femmina in un tempo maggiore. Così è evidente, infatti, negli aborti e nelle dissezioni di animali gravidi. Quale dei due si deve ritenere più umido e freddo? quello che più velocemente mostra la forma di ciascuna sua parte, separata dall'osso, dal nervo, dall'arteria e dalla vena e da ciascuna delle altre parti? oppure ciò che appare più a lungo simile al seme e al sangue? (II 5, *K* IV 631-32)

Il femminile è respinto indietro nel processo della propria maturazione, trattenuto ed escluso dal suo sviluppo finale. La differenziazione sessuale

si situa nell'immagine della scalarità: la femmina è un maschio incompiuto, ha bensì il fallo e i testicoli, ma essi, per il difetto di calore che continua a caratterizzarne l'essenza, non sono riusciti a crescere e a uscire, si trovano ancora dentro (*endon*), come gli occhi delle talpe. Fra le specie incompiute, la femmina tende ad essere classificata accanto alla talpa cieca. In una zoologia fantastica la gerarchia delle specie si complica con quella più ampia e comprensiva dei sessi: le femmine, nella reclusione dei loro genitali, sono seguite soltanto dai vermi, che degli occhi hanno soltanto un'oscura traccia (II 5, *K* IV 639). Laddove le altre specie si distinguono in una gradazione sensoriale per il possesso del solo tatto, del tatto e del gusto, del tatto, del gusto e dell'udito, e così via (II 5, *K* IV 639-40), la femmina di tutte le specie non è caratterizzata da una menomazione sensoriale, bensì da un'impotenza sessuale di origine anatomica. Il vantaggio di quest'impotenza è però grande, sarà l'immortalità della specie:

> Non c'è nulla di strano; come le talpe hanno gli occhi all'interno con un inizio di articolazione, e la natura non è stata in grado di spingerli fuori, allo stesso modo anche gli organi genitali nelle femmine degli animali si formano all'interno e non sono potuti emergere per il fatto che tutta la loro natura è più debole e imperfetta, come diceva anche Aristotele. Tuttavia, la natura dell'animale femmina è più compiuta di quella delle talpe, in quanto quelle non si avvantaggiano in alcun modo della cecità, mentre la femmina contribuisce non poco alla continuazione del genere. (II 5, *K* IV 640; vedi anche *Us. part.* XIV 6, May II 630)

La naturale debolezza della femmina, il suo essere un animale "perittomatico", pieno di umori e residui superflui, la configura come materia alimentare, ne anticipa la funzione materna e nutritiva assai prima del parto: la catarsi mestruale, che si verifica proprio per la natura residuale dell'animale femmina, diverrà nella gestazione l'alimento del feto. Sin qui nulla di nuovo (II 4-5). Ma la produzione di materia alimentare da parte della femmina non si limita soltanto alla secrezione dei mestrui. È lo stesso seme femminile che si trasforma in cibo: non per il feto, ma per il seme maschile. La membrana allantoide non è destinata ad aderire al feto in un abbraccio materno, ma a sostentare lo sperma maschile, che attua già uno sfruttamento del luogo fin dal suo primo installarsi nell'utero, da cui succhia sangue e pneuma, dove si nutre e respira (I 6). La fisiologia galenica del concepimento e dell'embriogenesi, al contrario della moderna rappresentazione della quiete dell'uovo contrapposta alla vivacità dello sperma nella sua ricerca, estende e prolunga all'interno del corpo femminile pulsioni sessuali e istinti materni: il coito è un duplice amplesso che consiste nell'unione dei genitali, ma anche in un abbraccio uterino del seme maschile (I 2). L'utero attrae a sé lo sperma "perché lo desidera" (I 4, *K* IV 523,13: *dia tēn epithymian*) e perché esso è il suo "simile" (*oikeion*) (I 5, *K* IV 532).[31]

Nella meccanica biologica s'insinua, dunque, la logica della *sympatheia* e del desiderio; il corpo dell'utero, immobilizzato dalla nuova scienza anatomica alessandrina (*Loc. aff.* VI 5, *K* VIII 430: "l'utero nelle donne non si sposta da un luogo all'altro come un animale che vaga"), continua però a comportarsi, secondo la metafora platonica, come un animale desiderante: desidera il seme maschile, e i figli. Non vaga più qua e là per il corpo, ma continua a produrre malattia: e come nel *De morbis mulierum*, la salute risiede ancora nel coito, nella gravidanza e nella purificazione mestruale: "Le donne che prima avevano una regolare catarsi, concepivano e avevano rapporti sessuali con gli uomini, non appena sono private di queste cose, come si vede, in loro lo sperma umido e freddo raffredda così il corpo intiero" (*Comp. med.* IX 10, *K* XIII 319-20). La donna viene sempre identificata con la sua determinazione genitale, tanto che in futuro anche la sindrome maschile dell'astinenza sessuale si chiamerà con il nome del male femminile per eccellenza, l'isteria:

> Una prova non piccola che sin dall'antichità si è verosimilmente creduto che nell'utero vi sia come la radice dei cosiddetti sintomi isterici, è il fatto che solo alle vedove e a quelle a cui si sospende la catarsi mensile accadono siffatti mali. Quanto poi al fatto che alla genesi di questi stessi sintomi isterici contribuisca di più la ritenzione dello sperma che non quella del mestruo, è possibile apprenderlo da quelle donne che non sono vedove e a cui si sospendono le mestruazioni: sebbene infatti soffrano di alcuni malesseri di cui parleremo tra poco, non hanno soffocamenti né mancamenti improvvisi né quegli altri sintomi di cui si è appena detto. (*Loc. aff.* VI 5, *K* VIII 424)

Le prime isteriche sono le stesse donne medico. Esse, e tutte le donne che hanno sperimentato la "malattia femminile", si scelgono da sole questo nome: "Ho visto molte donne isteriche, come esse stesse si definiscono e prima di loro le donne medico, dalle quali è verosimile che anche quelle abbiano udito questo nome" (VI 5, *K* VIII 414). Al capezzale dell'isterica il medico pratica salassi, tasta il polso, rileva con bioccoli di cotone la presenza del respiro nei casi di catalessi, ma non s'introduce mai all'interno del corpo femminile. È sempre la *gynē hysterikē*, o la *maia* a informarlo sulla posizione dell'utero e su ogni altra cosa egli debba sapere. La *gynē hysterikē* rappresenta l'occhio e la mano del medico ginecologo in un territorio dove si accumulano i divieti.[32]

Il caso dell'isteria, tutta una sintomatologia che va dalla dispnea all'abasia, all'afonia, all'anestesia, alla catalessi, al parossismo, alla letargia, è uno dei pochi in cui la scienza sessuale di Galeno, che è soprattutto un sapere sulla riproduzione, si misura con una patologia del sessuale dallo spettro fra i più ampi, perché riguarda anche il maschile, e dall'etiologia tra le più pure: la privazione della normale attività sessuale causa un accumulo di sperma che produce metaforicamente i medesimi effetti di un avvelenamento, di un'intossicazione:

> Quanti pensano che sia incredibile che una piccola quantità di umore contenuta in una sola parte sia causa del verificarsi di grandi sintomi in tutto il corpo, mi sembra siano troppo immemori di ciò che accade ogni giorno. Infatti, nei morsi dei ragni velenosi si vede che il corpo soffre tutto intero, per l'introduzione di una piccola quantità di veleno attraverso un'apertura minima. Ma ancora più impressionante è il morso dello scorpione (...) Non c'è da meravigliarsi che lo sperma malsano, o il mestruo in analogo stato, se trattenuti, causino putrefazione e producano sintomi gravi nei corpi che sono predisposti ad ammalarsi. (VI 5, *K* VIII 421-23)

Il coito è una norma igienica, sia nel maschio che nella femmina. Lo sperma, troppo a lungo trattenuto nel corpo, si converte in sostanza tossica, con effetti paragonabili a quelli del veleno dello scorpione o della saliva dei cani rabbiosi (VI 5). Esso ha origine, secondo la dottrina aristotelica esposta nel *De semine*, dal sangue alimento. È ulteriormente elaborato negli organi sessuali e si produce in misura minore o maggiore a seconda degli individui, ma sempre in modo continuo, inarrestabile, e perciò angoscioso: infatti, come è ininterrotta l'elaborazione dell'alimento, così lo sarà anche quella dello sperma. Questa consequenzialità, tutta implicita ma non consapevole nel discorso di Galeno, fa sì che il seme, recando in sé la connotazione propria dell'origine, il sangue alimento, debba subire la sorte comune a qualsiasi residuo alimentare, che è quella di essere espulso:

> È chiaro ed evidente che gli uomini temperanti hanno rapporti non per il piacere che ne viene (*ou dia tēn hēdonēn*), ma perché vogliono evitare il disturbo [scil. che consegue all'astinenza], anche se ciò dovesse avvenire senza piacere. Penso che per questa ragione anche gli altri animali cerchino il rapporto sessuale, non perché pensino che il piacere sia un bene, bensì per giungere alla secrezione dello sperma, la cui ritenzione è dannosa; così come, io penso, essi per natura evacuano le feci e l'urina. (VI 5, *K* VIII 419-20)

Il seme escremento è il nuovo oggetto di questa nuova scienza sessuale. La sua esplusione vi si configura come una necessità fisiologica, e diviene la più efficace tra le possibili terapie dell'isteria:

> Mentre allora riflettevo su queste cose, comparve un sintomo del genere [scil. isterico] in una donna vedova da molto tempo. Essa era preda di altri mali e di tensioni nervose, e la levatrice diceva che l'utero si era ritratto; sembrò opportuno servirsi dei rimedi consueti in questi casi: fatto questo, per il calore di questi rimedi e per il contatto delle parti femminili durante il trattamento, si verificarono contrazioni con dolore e piacere insieme, come quelle che si hanno durante il coito, durante le quali venne secreto uno sperma spesso e abbondante, e la donna si liberò dei dolori che l'opprimevano. Perciò, dunque, mi parve avere più forza per danneggiare il corpo intero lo sperma carico di cattivi umori, piuttosto che il mestruo, cosicché, anche se quest'ultimo talora compare nelle vedove, è la sospensione dello sperma che è per loro estremamente nociva. (VI 5, *K* VIII 420-21)

Nel soffocamento isterico, provocato dalla sospensione di ogni funzione legata alla riproduzione – il coito, la gravidanza, la catarsi mestruale – lo sperma femminile si è raggelato, danneggiando così tutto il corpo. Il soffocamento isterico accade soprattutto alle vedove, e non è causato da un'infiammazione (*phlegmonē*) dell'utero, come riteneva Sorano, ma solo da un accumulo di sperma dovuto alla lunga astinenza sessuale. Accanto ai "rimedi consueti", la terapia tradizionale, le fumigazioni con sostanze fetide o fortemente aromatiche, ridicolizzata da Sorano circa mezzo secolo prima, è ancora offerta come valida: "Gli odori riscuotono le donne in preda al soffocamento, l'asfalto, il castorio, la panacea (*chalbanē*), la pece liquida, l'olio di cedro, i capelli bruciati, la ruta, la cipolla, l'aglio" (*Comp. med.* IX 10, *K* XIII 320). Allo stesso modo, anche negli uomini che per pudore, o nella recente vedovanza, si astengono dai rapporti sessuali, compare una sintomatologia isterica, peraltro più contegnosa e controllata di quella femminile, che ha i tratti complessivi della *melancholia*: sono sonnolenti, si muovono a fatica, sono tristi e abbattuti, hanno poco appetito, non digeriscono e talvolta vomitano (*Vener.*, *K* V 911-14).

La terapia dell'isteria, più che altro quella preventiva, s'ispira alla norma del mondo animale: gli animali cercano il coito per una pulsione fisiologica, un'urgenza biologica di espellere lo sperma che si situa completamente al di fuori della logica del piacere. Il coito è una pratica igienica, non erotica, ed è igienicamente valida anche se il piacere è assente (*chōris hēdonēs*). La vedova, la vergine, l'uomo pudico, tutte figure estranee all'istituto salutare del matrimonio, sono più direttamente minacciate dal pericolo dell'isteria. Ciò giustifica il ricorso a pratiche masturbatorie, come quella di Diogene Cinico (*Loc. aff.* VI 5, *K* VIII 419), che, al di là di ogni inibizione morale o psicologica, rappresentano nella scienza sessuale di Galeno un'integrazione dell'antica terapia fallica così spesso suggerita dal *De morbis mulierum*, dai libri delle *Epidemie*, dal *De eis quae ad virgines spectant* e dal *De genitura*. La manipolazione sessuale della vedova da parte della *maia*, o l'autoerotismo di Diogene Cinico, non hanno in realtà alcunché di erotico, perché la costrizione all'emissione di sperma nasce come norma e si fonda sulla nozione di sperma escremento, nozione che in futuro sarà una delle ragioni per l'apprendimento del disgusto dell'atto sessuale, e anche la motivazione tanto profonda quanto paradossale di molte ideologie dell'astinenza e della castità.

5. *Sorano: 'nomos' e 'physis'*

Mentre Galeno giustifica la necessità di evacuare lo sperma sulla base dell'analogia che egli pone tra quest'ultimo e gli escrementi, circa mezzo secolo prima Sorano, medico e ginecologo di scuola metodica, affermava proprio il contrario, collocandosi in un diverso sistema di riferimento concettuale: il seme ha solo una connotazione alimentare, è una sostanza la cui sottrazione o diminuzione non può che rappresentare per il corpo un grave danno fisiologico. Perciò né la catarsi, né il coito, né la gravidanza possono avere un valore salutare: quest'ultima, privando la madre dell'alimento che il feto le sottrae, è certamente nociva. Nella gravidanza, infatti, anche se la madre ingerisce una quantità maggiore di cibo, questa non potrebbe comunque esser digerita e assimilata (*Gyn.* I 42, *CMG* IV 29-30).[33] Con Sorano assistiamo, dunque, per la prima volta nella storia della ginecologia greca, a un capovolgimento radicale sia nella valutazione igienica delle funzioni sessuali femminili sia nella rappresentazione della patologia del femminile, che definisce ora funzioni come la gravidanza, il parto, l'allattamento, il mestruo, non come *pathē* ma come *erga*, attività fisiologiche in tutto analoghe alle altre che sono proprie del corpo.

All'interno della scuola metodica di medicina,[34] che si era costituita come una vera rifondazione della medicina, opponendosi così alla tradizione dogmatica dei medici colti cui apparterrà Galeno, diviene possibile pensare la fisiologia femminile secondo criteri profondamente diversi da quelli a cui s'ispiravano gli antichi scritti sulle malattie delle donne: la "malattia femminile" sembra dissolversi, e per la prima volta viene misconosciuto il valore igienico dei rapporti sessuali. Sorano, infatti, condivide un'ideologia dell'astinenza che è storicamente identificabile con quella epicurea, e traduce in un universo biologico ciò che nella filosofia di Epicuro nasceva da una scelta di tipo etico e filosofico, scelta che ovviamente doveva riguardare i comportamenti sociali, e investire direttamente l'istituto matrimoniale. Nell'ambito della filosofia epicurea il matrimonio e la procreazione – dunque, anche la figura della donna come sposa e madre – perdono il loro valore politico, e l'ideale filosofico dell'*ataraxia*, assoluta imperturbabilità dell'anima, assenza di dolore che coincide con l'assenza di piaceri troppo violenti, esclude quella forma di *tarachē* che è rappresentata dal rapporto sessuale. Il piacere sessuale e il piacere catastematico si elidono a vicenda, cosicché, nella trascrizione medico-biologica di questo aspetto dell'etica epicurea, leggeremo nelle parole di Diogene Laerzio che "gli epicurei ritengono che il saggio non debba innamorarsi (...) e sostengono che l'amplesso non giova mai, che c'è da contentarsi che non nuoccia" (X 118-19). Come riferisce anche Galeno, "secondo Epicuro i piaceri sessuali non giovano alla salute" (*Vener.*, *K* V 911).

Dell'epicureismo Sorano condivide una concezione della natura da cui è assente un modello teleologico e che si configura come una totalità governata sì da una razionalità, ma da una razionalità meccanica, che non è mai organizzata verso il meglio e che non ha come scopo l'utile e il salutare. Così, nella ginecologia di Sorano, ogni funzione sessuale femminile, che si conclude con la *paidogonia*, è fine solo a sé stessa, ha come ultimo scopo la *genesis anthropōn*, ma non giova affatto alle *kyophorousai* (*Gyn.* I 42, *CMG* IV 29). Interrotta la circolarità dell'utile e del salutare, l'unione sessuale ha una sua razionalità soltanto in seno a una natura che è estranea all'uomo e che non si preoccupa del suo benessere: "il coito potrebbe forse corrispondere al complessivo disegno (*logos*) della natura" (I 32, *CMG* IV 22), la trasmissione del genere animale. Per la prima volta, l'immortalità della specie non viene offerta come un principio di valore, e la razionalità interna a *physis* può proiettarsi all'esterno come assoluta casualità del piacere e del dolore, dell'utile e dell'igienico.

Nella totale assenza di *telos* in tutto ciò che è naturale, solo un animale asessuato, in cui sia per sempre soppressa l'*orexis* sessuale, potrebbe forse essere perfettamente sano. Così la terapia del malessere femminile non viene più rappresentata dalle stesse funzioni sessuali della femmina: catarsi, parto, coito, sono tutti chiusi nella logica naturale, ma non salutare, della procreazione. Una volta annullato il valore terapeutico delle naturali funzioni fisiologiche femminili, è ovvio che anche la "malattia" femminile tenda a scomparire. In un medico che, come Sorano, si colloca deliberatamente in una tradizione ginecologica diversa da quella "ippocratica", la medicina delle donne sembra darsi un nuovo statuto teorico. Le donne, nel giardino di Epicuro, non hanno *pathē* ma solo *erga*:[35] "Noi, tuttavia, diciamo che esistono affezioni (*pathē*) naturali proprie delle donne, come il concepire, il partorire, il fare latte, se vogliamo chiamare affezioni queste attività (*erga*); ma affezioni contro natura assolutamente no in generale, bensì in modo specifico e particolare" (III 5, *CMG* IV 96). La femmina condivide con il maschio tutte le malattie che possono colpire il genere; le differenze si collocano ai livelli della specie e della parte, che riguardano unicamente le idiosincrasie dei singoli casi particolari. L'attenzione "metodica" per l'individuale annulla così la contrapposizione di maschio e di femmina, di fisiologia maschile e patologia femminile. La via di questo nuovo modo di pensare il corpo femminile, con una sua fisiologia strutturalmente sana e comune a quella del maschio, era stata aperta dall'anatomia alessandrina: ora si sa che l'utero, l'animale a cui si offrivano aromi e fumigazioni, è un tessuto muscolare di struttura analoga ad altri tessuti del corpo, e come questi va soggetto alle medesime cause patogene. Ecco cosa dice Sorano a proposito dell'attacco di soffocamento isterico:

> Biasimiamo poi tutti coloro che per esempio percuotono la parte infiammata e che inducono il torpore attraverso effluvi di cattivi odori. Infatti, l'utero non striscia fuori dalla propria tana come un animale, allettato da odori gradevoli e respinto da quelli disgustosi, bensì si sposta per la costipazione dovuta all'infiammazione. È poi pericoloso maltrattare lo stomaco che è infiammato per simpatia, con bevande velenose e irritanti. Inoltre, l'insufflazione nei genitali mediante il mantice di bronzo, con il gonfiore che produce, tende ulteriormente l'utero, già a sufficienza teso per via dell'infiammazione. L'uso di starnutiferi, con lo scuotimento e l'irritazione procurata dai farmaci, altera lo stato dei pori nei casi cronici, aggrava perciò lo stato iniziale di colei che non ha bisogno di violenza, ma di delicatezza. Anche i rumori da percussione e i suoni di piatti metallici[36] hanno un effetto violento su chi è già sensibile per via dell'infiammazione: così a molte donne, anche se sane, siffatti rumori procurano mal di testa. È nociva poi l'infusione di aceto: infatti, come nelle infiammazioni esterne, così anche in quelle interne tutto ciò che è astringente aumenta l'irritazione. È inoltre dannoso legare esternamente tutt'attorno con bende o budelli l'utero infiammato, che non è in grado di sopportare senza danno un cataplasma per via dell'irritazione derivante dalla pressione. Il bere acqua non è solo inutile, ma talvolta anche dannoso, dal momento che la malata ha bisogno di rafforzarsi, non di alterare lo stato dei pori, cosa che avviene anche mediante il passaggio al vino mescolato. Il rapporto sessuale, che procura in tutti debilitazione, non giova per il fatto che danneggia e indebolisce il corpo senza offrire alcun vantaggio. Certo, poi, la fomentazione fredda della testa, per far cessare l'afonia, è evidentemente un errore tecnico: dato che il corpo, col freddo, è reso denso, necessariamente l'attacco diventa difficile da risanare per l'aumento dell'infiammazione. (III 29, *CMG* IV 113)

Ed ecco ancora l'opinione di Sorano sulle antiche terapie nei casi in cui si minaccia un prolasso uterino: il suo biasimo colpisce coloro che, e sono la maggior parte (*hoi polloi*), "fanno odorare sostanze profumate, mentre applicano all'utero fumigazioni opposte, ritenendo così che l'utero, come un animale, rifugga i cattivi odori e invece si volga verso quelli gradevoli. Biasimiamo inoltre anche Stratone, che riempie la vagina di cenere umida, e usa un pessario a base di castorio: la cenere infatti irrita, e il castorio è congestionante" (IV 36 (85), *CMG* IV 149-50).

Per la prima volta anche il lungo percorso della metafora platonica s'interrompe. L'utero non è un animale, desideroso di fare figli, che striscia fuori dal corpo come una fiera dalla sua tana o che s'innalza verso l'alto per la sua eccessiva leggerezza quando non è gravido. I buoni odori applicati "in alto" o "in basso" non servono ad attirarlo dove si vuole, come non servono a scacciarlo maleodoranti fumigazioni di capelli bruciati, pezzi di corno, asfalto, castorio, pece. Le grida, i forti rumori, gli starnutiferi a cui si ricorre nei casi d'isteria, sono tutti giudicati come rozze e ingenue terapie di un male affatto sconosciuto nella sua reale etiologia. L'isteria non è la più teatrale richiesta del coito, da parte della femmina, né uno stato di possessione, ma solo un *pathos* dovuto alle più svariate cause, fra cui può esserci anche la lunga vedovanza, ma la terapia non deve in alcun caso tradursi, secondo una meccanica logica

dei contrari, nel rapporto sessuale: "Il rapporto sessuale, che procura in tutti debilitazione, non giova perché danneggia e indebolisce il corpo senza offrire alcun vantaggio" (III 29, *CMG* IV 113). Spesso poi i sintomi dell'isteria compaiono al termine di una gravidanza, dopo una serie di nascite premature, o di aborti, tutti casi in cui, se mai, c'è stato un eccesso di attività riproduttiva. E se il coito è dannoso *kata genos* (I 32, *CMG* IV 21), il concepimento da parte sua non costituisce mai un rimedio alle affezioni uterine, anzi, esso diviene possibile solo quando queste si siano risolte (I 42, *CMG* IV 29-30).

La ginecologia di cui Sorano è interprete, pur nella sua diffusa ragionevolezza, rivela tuttavia un'intima contraddittorietà: ignora i *pathē* femminili, ma è tutta permeata da un'ideologia dell'astinenza che rappresenta come non salutari il coito, la gravidanza, il parto, la catarsi mestruale. Si colloca all'esterno rispetto ad ogni valorizzazione positiva della natura, ma ne prende le parti nei confronti del *nomos* e delle istituzioni, rifiutando di somministrare abortivi nel caso che il figlio sia adulterino. Nella ginecologia di Sorano anticoncezionali e abortivi, infrangendo il tradizionale divieto ippocratico, s'inseriscono di diritto nei ricettari di una farmacopea che non si propone tanto di assecondare e preservare i parti di una natura provvida e benigna, bensì risponde alle precise esigenze di un'etica professionale che ha come scopo da un lato la conservazione della salute, ma dall'altro la garanzia della riproduzione sociale:

> Alcuni bandiscono gli abortivi chiamando a testimone Ippocrate che dice "non somministerò a nessuno un abortivo";[37] dice ancora che il compito proprio della medicina è salvare e prendersi cura di ciò che la natura produce. Altri, invece, li prescrivono con una distinzione, dicono cioè che gli abortivi non si devono dare quando ci si vuole liberare di un figlio concepito nell'adulterio, e neppure quando si vuole abortire per salvaguardare la bellezza, bensì se si vuole prevenire il pericolo che si verificherebbe nel portare a compimento la gravidanza, quando l'utero è piccolo e non potrebbe arrivare al termine, oppure perché sul collo dell'utero ci sono dei condilomi o delle ragadi, o tutte le volte che si presentano difficoltà simili. Dicono le stesse cose anche degli anticoncezionali, con le quali anche noi siamo d'accordo. (I 60, *CMG* IV 45)

Sorano esclude, dunque, l'esistenza di un piano salutare nell'ordine razionale di *physis*, ma rifiuta di considerare patologiche le "naturali" funzioni femminili che pure sono causa di tanto malessere. Gli *erga* della donna, infatti, si tramutano spesso in *pathē* di enorme danno fisiologico. Anche se le cause della patologia femminile sono assolutamente le stesse di quella maschile, è evidente però, come già nel *De morbis mulierum*, che la femmina ha ben maggiori probabilità di ammalarsi, perché i suoi *erga*, casualmente salutari e casualmente nocivi, si sommano ai *pathē*. Persino la catarsi mestruale, che s'iscrive nella categoria patologica della "sottrazione" (*to elattōtikon*, I 42, *CMG* IV 30), diminuisce la forza e la

vitalità delle femmine. Ben lungi dallo star male, dal virilizzarsi e dal morire come le due donne ricordate nelle *Epidemie* (VI 8,32), le donne senza mestruo sono più sane:

> Bisogna dire che, quanto alla salute, la catarsi è dannosa a tutte, benché il malessere sia più sensibile nelle più cagionevoli, mentre in quelle che hanno un corpo più robusto il suo danno è meno evidente. Vediamo che la maggior parte delle donne che non hanno catarsi sono più energiche (*eutonoterai*), come quelle mascoline (*andrōdeis*) e quelle sterili (*steirai*). Nelle donne che hanno superato la maturità, il fatto di non avere più catarsi non danneggia affatto la loro buona salute; tutto al contrario, l'interruzione del flusso sanguigno fa deperire la maggior parte di quelle più delicate. Inoltre, le fanciulle non ancora mestruate dovrebbero avere minor salute: se invece esse godono di un perfetto benessere, la catarsi non è mai utile alla salute, ma solo alla procreazione dei figli. Senza catarsi, infatti, la concezione non avviene. (I 29, *CMG* IV 19)

Ugualmente *eutonos*, come la donna sterile e senza mestruo, deve essere l'*aristē maia*, la levatrice, che condivide doti e virtù maschili. A differenza della *maia* galenica, quella immaginata da Sorano accede totalmente alla fatica della *technē* medica, conosce la scrittura, partecipa dell'aspetto teorico del sapere, e condivide i dettami di un'etica professionale di tipo colto, nel rifiuto del lucro e di praticare indiscriminatamente l'aborto. La *maia* di Sorano si stacca dalla sua antica immagine platonica perché rinuncia ai suoi incantesimi: cessa cioè di rappresentare un tramite fra la magia e la scienza della riproduzione, per identificarsi totalmente con un modello maschile di razionalità scientifica. La *maia* di Sorano è intelligente, pronta, attiva ed energica, sana, dotata di resistenza maschile, di mezza età, disinteressata (*aphilargyros*), libera da superstizione (*adeisidaimōn*), saggia e imperturbabile (*hēsychon echousa thymon*) (I 3-4, *CMG* IV 4-5). Tutto ciò a patto di perdere la propria natura femminile, di diventare cioè anch'essa mascolina. Dalla *maia* si richiede una serie di caratteristiche psicologiche di tipo maschile, ma contemporaneamente una "simpatia", che non nasce però dal fatto che abbia anch'essa partorito. La sua partecipazione alle sofferenze della specie femminile si configura secondo il modello di Artemide, la dea che protegge le partorienti e che ottenne da Zeus il favore di un'eterna verginità, inorridita dai dolori che la madre dovette sopportare nel darla alla luce.

Condizione ideale per la femmina è una verginità perpetua: come Galeno, anche Sorano cerca una norma nel mondo animale, dove si può costatare che fra gli animali irrazionali, le femmine che vengono preservate dal coito sono più forti, le cavalle corrono più veloci, le scrofe sono più grandi e ben nutrite (I 30, *CMG* IV 20). Fra le donne godono di salute migliore le vestali e coloro che sono comunque costrette per legge ad astenersi dai rapporti sessuali:

Noi diciamo che la verginità permanente è salutare, dato che in generale l'accoppiamento è nocivo, come si è ampiamente mostrato nel libro *Sull'igiene*. Vediamo, infatti, che anche fra gli animali irrazionali sono più forti le femmine a cui s'impedisce il coito, e fra le donne sono più immuni da malattie quelle che rinunciano al matrimonio per la regola legata al culto degli dei, e quelle che sono per legge costrette a mantenere la verginità. Le difficoltà nella purificazione mestruale, l'obesità smisurata, nascono dalla pigrizia e dalla mancanza di movimento del corpo; dato che molte di quelle che così conservano la verginità mantengono una stretta sorveglianza, non partecipano agli esercizi fisici necessari né agli esercizi passivi[38] né al beneficio che ne proviene, perciò sono preda dei disturbi di cui parlavamo. Ragione per cui la verginità perpetua è salutare così nei maschi come nelle femmine, mentre l'accoppiamento è probabilmente coerente con il generale principio della natura, secondo cui, in vista della continuità, i due generi preservano la trasmissione degli animali. (I 32, *CMG* IV 21-22)

Non è certo vero che nella verginità prolungata l'imene s'indurisca a tal punto da occludere l'ingresso della vagina: in un'anatomia ferina ma liberatoria, questo diaframma non esiste, "non è reperibile nella dissezione" (I 17, *CMG* IV 11-12; vedi oltre, app. § 2). Se c'è malessere nella verginità, questo dipende solo da una mancata assimilazione al maschile; le donne caste si ammalano o ingrassano perché non praticano gli esercizi (*gymnasia*) utili a mantenerle in salute. L'eliminazione dei residui si produce non tanto, in una visione teleologica e provvidenziale della natura, con la catarsi e la ginnastica del coito, bensì soltanto con il passaggio dai moderati esercizi compiuti all'interno dello spazio domestico al movimento violento delle palestre. Ma un'eccessiva attività fisica provoca lo scomparire degli stessi caratteri femminili. Infatti, in quelle donne che si esercitano molto nelle attività ginniche o nel canto, quelle donne cioè che non vivono nel chiuso della casa, avviene un'interruzione della catarsi mestruale (III 9, *CMG* IV 98). Ciò è normale, secondo Sorano, e non richiede intervento alcuno, a meno che queste donne non desiderino concepire. Allora il rimedio è uno solo: il ritorno alle occupazioni tipiche dello spazio domestico, fare il pane, portare acqua, pulire il grano. La cura della casa, insomma, il luogo dove i "residui", come le ricchezze, si accumulano e dove produzione e riproduzione s'identificano. Quando queste donne torneranno a vivere una vita femminile e i loro corpi avranno riacquistato le caratteristiche necessarie al concepimento, il mestruo ricomparirà (III 9, *CMG* IV 98).

Sorano rifiuta di rappresentare la sclerosi progressiva e inarrestabile del corpo femminile nell'angoscioso prolungarsi della verginità. Concede che la donna senza mestruo sia comunque sana, anzi più sana delle altre, ma non libera mai la femmina dalla sua natura di "animale perittomatico". La femmina continua a rappresentare, anche in Sorano, un'imperfezione della natura, o meglio, un meccanismo della cui imperfezione la natura si serve sfruttandone la funzione riproduttiva in un progetto che non è

provvidenziale per gli uomini, ma per la continuazione della specie:

I primi [scil. coloro che affermano l'utilità della catarsi mestruale] dicono dunque che la natura è sollecita degli uomini: vedendo che i maschi eliminano il residuo con gli esercizi fisici, mentre le donne lo accumulano in quantità per il fatto di condurre una vita sedentaria[39] e chiusa fra le mura domestiche, preoccupandosi che queste non corressero pericolo, escogitò di eliminare il residuo per mezzo della purificazione mestruale (...) A costoro bisogna dire che la provvidenza della natura è controversa, e la sua determinazione più difficile rispetto a ciò che ora si cerca, sia perché, se si preoccupa degli uomini, può misurare gli appetiti cosicché non assumano più alimento del giusto, sia perché può evitare che il residuo si produca. È proprio della natura, infatti, espellere provvidenzialmente il superfluo: di questa stessa è proprio anche prevenire la produzione di materia residua. Se dunque la purificazione è provvidenziale, la natura l'ha escogitata non per la conservazione della salute, ma per la riproduzione. (I 27-28, *CMG* IV 17-18)

Tutte le funzioni sessuali hanno un solo scopo: la conservazione e la autoriproduzione di un ordine naturale che avviene mediante l'uso strumentale dei maschi e delle femmine, prede del tutto inconsapevoli e passive di meccanismi che perlopiù generano soltanto malattia e sofferenza. L'incepparsi di tali meccanismi può offrire perciò qualche vantaggio al genere umano: c'è in Sorano una sottile compiacenza per gli uomini casti, per le donne mascoline, le vergini perpetue, le femmine sterili. Il momento riproduttivo non rappresenta più l'*akmē* fisiologica, e politica, della donna, scompare il mito del potere taumaturgico del fallo, del valore igienico del coito. Nella misura in cui cresce l'interesse per il benessere dell'individuo scompare quello per la possibilità della morte della specie. Mentre i valori della società, della città e della famiglia escono di scena, in una nuova immagine del femminile, vergine amazzone mascolina, perfettamente sana perché perfettamente casta, si traduce nella ginecologia di Sorano un'epicurea "ideologia della decadenza" che non può non riflettersi immediatamente anche sul maschile: "Il saggio non dovrà sposarsi né avere figli, come dice Epicuro nei *Casi dubbi* e nei libri *Sulla natura*; se si sposerà lo farà solo in circostanze particolari della vita; in certi casi poi se ne asterrà di proposito" (Diog. Laert. X 119).

Appendice

1. *Il ginecologo e la 'maia'*

Le opere che nella letteratura medica dell'antichità portano il titolo *Gynaikeia* o *De gynaeciis* rappresentano un vero e proprio *topos*, rintracciabile ancora oggi nella forma moderna del trattato di ginecologia. Non esiste nulla di analogo per quanto riguarda le malattie dell'apparato genitale maschile. È vero che i medici antichi condussero osservazioni anche sul maschio, studiandone la conformazione anatomica, la fisiologia, le forme morbose a cui è soggetto, le terapie adeguate. Ma ciò non dà mai luogo a un corpus di scritti di carattere specialistico. Può stupire dunque che von Schuman (1975) intitoli "Andrologie" un'intera sezione della sua monografia (col. 75), anche perché non ci furono mai, neppure nella tarda antichità, medici che rappresentassero la figura equivalente del ginecologo nella terapia delle malattie dell'apparato genitale maschile (Baader, 1967). Per quanto riguarda in generale i medici specialisti, è opinione ormai consolidata da una consistente letteratura, che non siano mai esistiti medici specialisti se non nella tarda antichità, epoca in cui incontriamo ginecologi, chirurghi, oftalmologi, dentisti, farmacisti e così via (Baader, 1967; Kudlien, 1979). In particolare, per quanto concerne i medici delle donne, essi dispongono ormai nel primo, secondo secolo d. C. di un nome specifico. Ce ne parla Sorano: "Chiamiamo ginecologi (*gynaikeioi*) quei medici che curano le malattie delle donne" (*Gyn.* III 3, *CMG* IV 95).

Questo non significa, ovviamente, che prima non esistessero ginecologi, o che l'autore del *De morbis mulierum*, ad esempio, non si possa definire un ginecologo, dato che egli include effettivamente nella sua pratica la cura delle malattie femminili. Dovremmo anzi paradossalmente costatare che la prima, vera forma di specializzazione della medicina antica si colloca al di fuori del suo ambito istituzionale, ed è quella delle *maiai*, delle levatrici, considerate nella tradizione come figure esterne alla medicina in senso proprio. Nel *De morbis mulierum* (I 62, *L* VIII 126) si deplora che i medici siano così poco esperti nella patologia del femminile. Ciò rappresenta, secondo Herfst (1922, p. 53), una prova indiretta che accanto alle levatrici esistesse un'altra categoria professionalmente più qualificata: quella delle donne medico. L'ipotesi è certamente espressa in termini troppo radicali, anche perché proprio questa deplorazione potrebbe essere invece interpretata come un segno della necessità, per una disciplina da poco costituita, di delimitare il proprio campo teorico. Questo, ovviamente, non significa che prima del *De morbis mulierum* non esistesse una ginecologia, o che essa venisse esercitata esclusivamente da donne medico o da levatrici. I contorni del problema sono molto più sfumati, e le situazioni storiche, sociali, scientifiche, volta a volta assai differenziate. La letteratura sull'argomento è assai abbondante: si vedano, oltre a Reinach (1904) e alla bibliografia fine Ottocento citata in Fasbender (1897) p. 138 nota 2 e p. 139 nota 1, i contributi di Lipinska (1900), Baudouin (1901), Wilhelm (1931) che contiene fonti di natura archeologica, Hurd-Mead (1938), Schoenfeld (1947), Ackerknecht (1974), Pomeroy (1978), Nickel (1979). Un chiaro e inequivocabile segno che il ginecologo non delega alla *maia* o alla *iatrina* il compito di vedere e di toccare la paziente si trova in due passi ippocratici, citati da Fasbender (1897, pp. 96 sg.), dove i participi maschili indicano l'azione d'ispezionare con il dito i genitali interni: *ton daktylon pareisagōn* (*Nat. mul.* 21, *L* VII 340,11), *aphassōn tō daktylō* (*Mul.* I 60, *L* VIII 120,8). Nessun valore, o meglio il valore di pratica eccezionale, attribuisce a questi due passi Rousselle (1980) p. 1091.

Per i luoghi in cui è citata la *maia* nei testi ginecologici ippocratici si veda *Nat. mul.* 6 (*L* VII 321) e *Mul.* I 68 (*L* VIII 145). I confini tra *maia* e *iatrina* non furono mai rigidi, e inoltre la loro competenza doveva essere piuttosto vasta, almeno nella tarda antichità. Per un approfondimento del problema si veda Diepgen (1937) p. 307 e la bibliografia ivi citata, nonché Fasbender (1897) p. 137. In epoca ippocratica le testimonianze purtroppo scarseggiano e la più ampia è rappresentata dal *Teeteto* di Platone, dove possiamo rilevare che i compiti istituzionali della levatrice erano senza dubbio molto rilevanti. Nel *Teeteto* si rispecchia una situazione che presumibilmente risale molto addietro nel tempo: Platone c'informa che le levatrici sono le uniche a poter diagnosticare una gravidanza, presiedono al parto, procurano l'aborto, somministrano farmaci, fanno incantesimi, combinano talvolta i matrimoni. Tutte queste attività vanno sotto il nome di *technē* (149 a-e). La levatrice, dunque, esercita un'arte, come il medico, e vanta un sapere che ha come confini da un lato la magia, dall'altro qualcosa di simile a una scienza della riproduzione e a un'eugenetica: infatti, combina i matrimoni in vista della generazione di figli migliori. Essa dispone di un sapere che comunica talvolta agli stessi medici (*Carn.* 19, *L* VIII 615) e che confluirà nella grande raccolta d'informazioni su cui Aristotele costruirà la nuova scienza della riproduzione. Nella *Historia animalium* Aristotele conferma che la levatrice dispone di una *technē* (587 a 22) e che si avvale di una sua *dianoia* (587 a 9). La *maia*, dunque, è un ponte tra magia e scienza. Il suo sapere rimane a lungo consegnato, più che a una tradizione orale, a una forma di acquisizione di tipo autodidattico: l'attività della levatrice, infatti, può essere esercitata solo da donne che non possono più generare, ma non dalle donne sterili (Plat. *Tht.* 149 b). L'ostetrica è una donna di mezza età che ha acquisito tutta la sua esperienza sul suo proprio corpo. La sua sapienza però rimane a lungo priva di scrittura, e dunque priva di una propria letteratura. Questa sapienza, al di là delle effettive prestazioni offerte dalle levatrici, è limitata a occasioni prettamente ostetrico-ginecologiche, alla farmacopoiesi e alla cosmetica, dove la donna svolge il suo antichissimo ruolo di *pharmakeutria* (*Il.* XI 741; *Od.* IV 220, X 213).

2. *Il corpo femminile*

A uno sguardo esterno le caratteristiche del corpo femminile sono la morbidezza e la porosità (*Mul.* I 1, *L* VIII 12-14). Osservazioni in tutto simili compaiono nell'opera *De glandulis* (16, *L* VIII 572): il corpo maschile non accoglie i fluidi e i

residui superflui anche perché la fatica (*ponos*) lo indurisce. Il corpo femminile, invece, è come un tessuto di lana che assorbe assai meglio di ogni altro i liquidi, e questa è la ragione per cui nella femmina si sviluppano le mammelle, mentre non si sviluppano nel maschio. La visione interna del corpo femminile nei trattati ginecologici è quella di caverna o di canale. Tra le designazioni dell'utero troviamo *to angos*, il vaso (*Epid.* VI 5,15, *L* V 318,15). La stessa vagina non viene mai isolata come un organo autonomo, ma viene considerata parte della matrice (Fasbender, 1897, p. 241). Nelle fumigazioni, quando gli orifizi uterini sono ostruiti, l'odore non raggiunge la bocca; se invece gli orifizi sono pervi, allora il profumo della fumigazione è percepibile attraverso la bocca (*Mul.* II 146, *L* VIII 322: *dia tou stomatos*). Di solito poi nella ginecologia antica il flusso di sangue dal naso, nella donna, viene considerato come una sostituzione del flusso mestruale (Lachs, 1903, p. 77). Anche il legame tra utero e mammelle, nella medicina ippocratica come poi in quella galenica, è fondato sia anatomicamente che fisiologicamente sull'assunzione di diretti legami vascolari tra le due parti (Lesky, 1951, p. 1284). Del resto le mammelle, secondo le vedute ippocratiche, sono soltanto dei recipienti che accolgono determinati flussi corporei. Esse non hanno in alcun modo il compito di produrre alcunché di specifico (Fasbender, 1897, p. 80). Infine, nel caso del parto, gli ippocratici non attribuiscono mai all'utero una particolare attività espulsiva, pensando che il bambino esca da solo dal ventre della madre come il pulcino dall'uovo (*Nat. puer.* 30, *L* VII 530-32). In tutti i casi citati troviamo esempi di ciò che Joly (1966, pp. 75 sgg.) definisce "fisica del recipiente", schema concettuale con cui la biologia antica interpreta molti fenomeni fisiologici connessi alla dinamica dei fluidi corporei.

Per quanto riguarda in particolare la rappresentazione dell'utero, essa si connette all'analogia che viene istituita tra il corpo umano e quello ferino. I dati anatomici su cui si fondavano gli autori ippocratici sono ottenuti, infatti, mediante la dissezione di mammiferi e trasferiti sull'uomo. Scarsissime le indagini di anatomia comparata (Fasbender, 1897, p. 71). Inesistenti delle tavole anatomiche che rappresentino la forma dell'utero: quelle a cui fa riferimento Aristotele (*HA* I 17) sono andate perdute. Nella letteratura ippocratica le designazioni più frequenti dell'utero sono *hai mētrai*, *hai hysterai*, plurali che si spiegano sulla base del fatto che si riteneva l'utero composto da più di una cavità (Fasbender, 1897, pp. 73, 141), cosa che è vera negli animali ma non nell'uomo. Il *De victus ratione* (I 30, *L* VI 504-06) spiega su questa base la formazione dei gemelli. Si pensava, inoltre, che la matrice avesse più di un'apertura verso l'esterno (*Mul.* II 146, *L* VIII 322) e in certe opere ippocratiche si sostiene che le cavità uterine possono essere anche in numero superiore a due (*Nat. puer.* 31, *L* VII 540; *Epid.* II 3, 17, *L* V 116; *Epid.* VI 8,6, *L* V 344; *Vict.* I 30, *L* VI 504). Anche Aristotele pensava l'utero come fornito di due cavità (*HA* III 1) e Galeno da parte sua conferma il dato anatomico sulla natura doppia dell'utero nel *De usu partium* (XIV 4, May II 626 = *K* IV 150) e nel *Commento a Epidemie II* (comm. III a *L* V 116,13-15, *CMG* V 10.1,296,7-8).

Il rapporto simpatetico tra utero e corpo femminile è sottolineato già nei più antichi testi ippocratici: secondo il *De morbis mulierum*, la cavità uterina non solo è in comunicazione con altre parti del corpo – la fronte (*brēgma*) e il cuore (*stomachos*, tradotto "cuore" da Littré, ma "stomaco" da Kühn) – ma entra in rapporto anche con l'intelligenza (*gnōmē*) (*Mul.* I 38, *L* VIII 94 = *K* II 665). La natura ferina dell'utero, la sua indisciplina rispetto al corpo (Diepgen, 1937, pp. 230, 259) costituiscono la premessa necessaria perché venga designato come causa dell'isteria. Come fa notare Diepgen (1937, p. 232), nella medicina antica è possibile riunire in un solo quadro nosologico, l'isteria, un proteiforme complesso di sintomi che viene riferito a una malattia organica dell'utero. A volte anche il prolasso viene considerato secondo parametri isterici: "Se la bocca dell'utero cade all'esterno dei genitali (...) ciò accade di preferenza alle donne che non hanno figli" (*Mul.* II 145, *L* VIII 320). Il prolasso vero e proprio, invece, è sempre dovuto a cause meccaniche, e avviene specialmente quando non è rispettato il periodo di astinenza sessuale durante il puerperio, oppure in seguito a fatiche eccessive a cui la donna si è sottoposta. In questo caso è normale il divieto di avere rapporti sessuali: non siamo più, infatti, nell'ambito di manifestazioni di origine isterica, e pertanto l'idea dell'utero come *animal avidum generandi* diviene strumento inadeguato per l'indagine etiologica, in quanto il parto è appena avvenuto. Riguardo al prolasso si vedano i passi ippocratici citati in Fasbender (1897) p. 250.

Nei casi di soffocamento isterico e in certi casi di prolasso viene prescritta quella che potrebbe essere definita come una terapia fallica. Ma non solo: nelle affezioni flegmatiche e nelle idropisie dell'utero il coito viene prescritto quale parte integrante di un intervento terapeutico complessivo, in cui di solito tiene il luogo della fase conclusiva. In altre parole, sembra che ogni intervento, lavaggi, pessari, evacuazioni, sostanze astringenti ed emollienti, fumigazioni, iniezioni uterine, prescrizioni dietetiche, non rappresentino altro che il preludio, il mezzo per predisporre la malata a questa fase ultima e risolutoria che ha come fine la gravidanza. Si vedano ad esempio i capitoli 58-60, 128, 131, 133 del *De morbis mulierum*, e Diepgen (1937) p. 255.

La mobilità dell'utero all'interno del corpo femminile viene negata per la prima volta dagli anatomisti alessandrini, che forniscono informazioni precise sull'anatomia dell'apparato genitale. Queste informazioni vengono totalmente condivise da Galeno. Nel *Commento alle Articolazioni* egli scrive: "Anche l'utero talvolta si sposta in alto, talvolta si rivolge verso le parti laterali, non perché abbandona il proprio luogo di sua propria iniziativa, ma perché è tirato da qualcos'altro" (III 100, *K* XVIII A 637). Tuttavia, anche a Galeno sono ignote alcune realtà anatomiche: così, per esempio, nella totale corrispondenza istituita tra ogni parte dell'apparato genitale femminile e ogni parte di quello maschile (Weindler, 1908), l'individuazione del pene femminile nel collo dell'utero finisce per occultare l'esistenza della clitoride, che invece è nota a Sorano (Lachs, 1903, p. 16). Anche la nozione d'imene era un po' confusa: la sua esistenza è taciuta da Galeno, negata da Sorano, altrove interpretata come un fatto patologico (Lachs, 1903, p. 16; Maas, 1907, pp. 594 sg.). Negandone l'esistenza, Sorano si fonda sull'anatomia animale (Kind, 1929, col. 1125).

3. *Il seme femminile*

Il problema dell'esistenza di un seme femminile fu parte integrante di una lunga discussione scientifica che nel quinto secolo a. C. verteva intorno a tre temi centrali: quale fosse l'origine dello sperma e quale il suo processo di formazione; se esso fosse prodotto da entrambi i genitori, oppure soltanto dal maschio; come avvenisse la differenziazione sessuale del nascituro, se cioè fosse predeterminata nel seme oppure se dipendesse dalla natura della matrice. Una serie di problemi, questa, le cui risposte furono una serie di teorie: sulla formazione dello sperma (teoria encefalomielogena, emogenetica, pangenetica: vedi Lesky, 1951), sulla determinazione progamica o metagamica del sesso del nascituro, sull'esistenza o sull'inesistenza dello sperma femminile. Sul fatto che anche la femmina, nell'accoppiamento, produca seme sono concordi nel quinto secolo personaggi di grande rilievo filosofico e scientifico, quali Alcmeone (24 A 13 *DK*), Anassagora (59 A 107 *DK*), Parmenide (28 A 54 e B 18 *DK*),

Empedocle (24 A 13 *DK*), Ippone (38 A 13 *DK*). Una così ampia convergenza su questo tema conferma da un lato che nelle opere ippocratiche, là dove si parla di seme femminile (*Mul.* I 8 e I 17, *L* VIII 34 e 56; *Genit.* 6-7, *L* VI 478; *Vict.* I 27-28, *L* VI 500-02), vengono assunti contenuti dottrinali già consolidati nella tradizione biologica. Dall'altro, essa accentua la radicale deviazione di Aristotele, che attribuisce solo al maschio la facoltà di produrre sperma (*GA* 726 a 26 sgg.). Sul problema si veda Gerlach (1938).

Secondo il trattato *De genitura*, l'opera ippocratica più importante su questo tema, il seme proviene da tutto il corpo (teoria pangenetica) e in maggior misura dalla testa (teoria encefalomielogena) (capp. 1-2). Esso si forma per l'apporto sia delle parti solide che delle parti molli: l'acqua, il sangue, la bile, il flegma (cap. 3). Le teorie pangenetica ed encefalomielogena si fondano su presupposti e conseguenze teoriche del tutto opposte a quelle della teoria emogenetica di Aristotele. Dalla parte del *De genitura* sta probabilmente un modello biologico di tipo encefalocentrico, o comunque radicalmente diverso da quello cardiocentrico di Aristotele, che isola il sangue come l'elemento vitale e ne istituisce un rapporto genetico diretto con il cuore.

Aristotele conosce senza dubbio molto bene le tesi sostenute nel *De genitura*. L'emissione di sperma nella femmina avviene, dice l'autore ippocratico, durante il rapporto sessuale e in concomitanza con il piacere sessuale. L'annotazione ritorna senza sostanziali variazioni nella *Historia animalium* di Aristotele: "Nel rapporto amoroso le donne di complessione chiara emettono una secrezione umorale più abbondante delle brune" (583 a 10-12). Ciò che è invece sorprendente è la ristrutturazione di quest'informazione nel *De generatione animalium*:

> Alcuni pensano che la femmina contribuisca con seme nella copula, dato che talvolta in essa si ha un godimento simile a quello del maschio, e contemporaneamente una secrezione liquida, ma questo umore non è seminale, bensì locale, diverso per ciascuna, perché c'è un'escrezione dell'utero, che in alcune si sviluppa, in altre no: si sviluppa generalmente nelle donne di pelle chiara e più femminili, non si sviluppa in quelle brune e mascoline. (727 b 33-36 - 728 a 1-4)

Questa ristrutturazione dipende, senza dubbio, dal fatto che nella *Historia* il problema del seme femminile non viene affatto discusso, e ci si limita ad accennare a un'analogia tra sperma e mestruo (585 a b). Nel *De generatione*, invece, dove si svolge una lunga polemica contro posizioni dottrinali identiche a quelle espresse nel *De genitura* (I 19-20), la necessità di escludere in ogni modo l'"escrezione" uterina da ogni qualifica seminale è troppo forte. La sua presenza, infatti, è dichiarata non necessaria ai fini della fecondazione (in alcune si sviluppa, in altre no) ed è legata prevalentemente (e peraltro correttamente da un punto di vista fisiologico) alla partecipazione della femmina al piacere sessuale. Tuttavia, il *De genitura* non è mai espressamente citato da Aristotele, che però non è solito citare le opere ippocratiche da cui pure desume un notevole numero di informazioni. Aristotele sembra, inoltre, non essere al corrente delle teorie sull'ereditarietà espresse nel *De genitura*, tanto che si è potuto concluderne che egli non lo conoscesse affatto (Lesky, 1951, pp. 1314-15 nota 1, in cui viene fornita la bibliografia relativa al problema di quali opere del *Corpus Hippocraticum* fossero note ad Aristotele). È comunque indubbio che, al di là di ogni determinazione che coincida concretamente e puntualmente con il trattato *De genitura*, Aristotele era senza dubbio al corrente di gran parte delle dottrine in esso enunciate, almeno quelle in merito al nodo teorico rappresentato dall'inscindibilità dei due fattori: il seme femminile (l'escrezione uterina) e il piacere femminile. Due fattori che, non a caso, subiscono la stessa sorte di censura e di esclusione dall'orizzonte delle regolarità naturali: "Un segno anche che la femmina non emette

seme del tipo di quello del maschio, e che la generazione non ha luogo dalla mescolanza dei due, come alcuni sostengono, è che spesso la femmina concepisce senza che abbia provato il piacere dell'accoppiamento" (*GA* 727 b 5-9). Come l'"escrezione" uterina, anche il piacere che la rappresenta, diventa un fatto sporadico e casuale, non passibile di legittimazione scientifica. L'esistenza dello sperma femminile viene così negata mediante diversi ordini di argomentazione: dalle considerazioni empiriche appena ricordate all'indagine semantica e concettuale (la presenza di mestruo esclude quella di sperma) alle necessità della teleologia. Aristotele scrive: "Succede l'opposto di ciò che dicono coloro i quali sostengono che anche la femmina ha emissione di sperma: l'utero, infatti, dopo averlo emesso, si troverebbe a riattirarlo dentro, quando si fosse mescolato con il seme maschile. Ma questo sarebbe superfluo e la natura non fa nulla di superfluo" (739 b 16-20).

Aristotele affronta anche i problemi della partenogenesi e dell'ermafroditismo connessi all'essenzialità del principio maschile nella riproduzione degli animali superiori. Un rompicapo è rappresentato dall'esistenza delle uova sterili. Aristotele spiega così la formazione dell'uovo: nelle femmine degli uccelli il residuo mestruale non esce, ma scorre nell'utero e fa crescere l'uovo (751 a 6-7). L'uovo è dunque a uno stadio di formazione più avanzato rispetto alla materia mestruale. Nei generi di uccelli che sono "ricchi di sperma" si producono le uova sterili. Esse nascono da un'organizzazione della materia mestruale che è dovuta solo alla femmina, senza l'intervento del maschio. Sin qui potremmo pensare che le uova sterili si producono ad opera del solo calore della femmina e che perciò sono giustamente incompiute, dato che necessitano di un supplemento di calore che deve essere fornito dal maschio. Ma Aristotele afferma che anche le uova sterili posseggono il "principio", dato che in esse vi sono come nelle uova feconde entrambi i colori, il bianco ("la parte dalla quale ha origine il principio", 751 b 8-9) e il rosso ("quella da cui si trae l'alimento", 751 b 8-9). Il bianco, inoltre, "ha in sé il calore che anima" (752 a 2-3). Infine, "entrambi i colori hanno origine dalla femmina" (751 b 27-28). Maldestramente indotto in contraddizione dal criterio analogico con cui analizza il bianco dell'uovo (lo sperma non può che essere un liquido viscoso e trasparente), Aristotele non fa che aumentare, man mano che il ragionamento procede, l'ambiguità in cui si pone il problema delle uova sterili. Ogni volta è costretto a ribadire in una forma tautologica che lascia pressoché intatta la soluzione del problema (751 b 23-24: "ma esse sono incompiute e abbisognano del maschio"; 757 a 32-33: "il compimento è operato dal maschio") la necessità del principio maschile. La difficoltà del problema aumenta, poi, nella misura in cui nel genere degli uccelli non esiste una rigida distinzione nei ruoli della fecondazione e della nutrizione: mentre infatti la femmina, "ricca di sperma", contribuisce alla cozione delle uova nell'atto della cova (752 b 15-17), il maschio si assume una funzione nutritiva dato che il suo seme sovrabbondante servirà "per l'accrescimento delle uova" (757 a 26). Di tutte queste ambiguità ci si avvide certo, se è vero che Aristotele tenta d'inquadrare in un preciso ordine causale anche la produzione delle uova sterili: esse sono poche e rare, e "si producono perlopiù in seguito al coito" (756 a 17). Sarebbero, secondo alcuni, i "resti di una precedente copula" (751 a 11); anzi, secondo Aristotele, è il coito stesso ad avviare per la prima volta il processo di formazione delle uova: "quando gli uccelli hanno subito una volta il coito, tutti quasi sempre continuano ad avere uova, ma molto piccole" (751 a 8-9). Un'ulteriore complicazione del problema è rappresentata dal fatto che alcune specie di uccelli non rispettano i ruoli sessuali. Questa osservazione, che riportiamo dalla *Historia animalium*, dovette senza dubbio rappresentare un elemento di notevole disorientamento scientifico:

L'accoppiamento dei colombi presenta anche queste peculiari caratteristiche: quando il maschio sta per montare la femmina, essi si beccano a vicenda, senza di che il primo non effettuerebbe il coito (...) Inoltre, le femmine si montano fra loro, quando non c'è un maschio, beccandosi come fanno i maschi. Pur non eiaculando nulla l'una nell'altra, tuttavia depongono più uova di quante vengono concepite per fecondazione: da tali uova non nasce alcun pulcino, e sono tutte sterili. (560 b 25 - 561 a 3)

Il problema dell'esistenza o meno del seme femminile fu uno tra i più dibattuti nel corso dei secoli. Analogamente, il problema della "mola" (ad esso strettamente collegato) giunge sostanzialmente immutato sino alle soglie dell'epoca moderna, e privo di una soluzione soddisfacente. Di come i due temi, quello della mola e quello dello sperma femminile, fossero fortemente connessi testimonia ancora Buffon, nella sua *Histoire des animaux*: "Io sarei molto tentato di credere che le fanciulle possono fare delle mole, senza avere rapporti con il maschio, così come le galline fanno le uova senza l'intervento del maschio" (cap. 10). Oggi la mola è ritenuta una neoplasia benigna del corion, che si manifesta durante i primi mesi di gravidanza. L'esistenza o meno dello sperma femminile è anch'essa un problema biologico ristrutturato molto tardi, nella prima metà dell'Ottocento per opera soprattutto dell'embriologo evoluzionista K. E. von Baer, il quale, radicalizzando l'analogia tra le femmine dei mammiferi e quelle degli ovipari, disloca definitivamente il problema del seme femminile elaborando il concetto di "ovulazione". Vedi Lesky (1951) pp. 1248 sg.

Un autentico salto qualitativo rispetto alle nozioni anatomo-fisiologiche di Aristotele viene compiuto in epoca alessandrina. Aristotele non conosceva le ovaie. Il fatto non costituì però una difficoltà al fine dell'individuazione anatomica del seme femminile, perché esso veniva allora comunemente identificato con la secrezione uterina o vaginale. I testicoli femminili (ovaie è un termine abbastanza recente nella terminologia anatomica) vengono "visti" per la prima volta nelle ricerche anatomiche di Erofilo, che li indica come il luogo di formazione dello sperma, in analogia con quelli maschili. Secondo la notizia di Galeno (*Sem.* II 1, *K* IV 598), Erofilo distinse molto chiaramente le parti dell'apparato genitale sia maschile che femminile, ma affermò che gli *spermatikoi poroi* della femmina sboccano nella vescica anziché nell'utero. L'errore anatomico di Erofilo, ripetuto poi da Sorano (*Gyn.* I 12, *CMG* IV 9,14-15), non fu senza conseguenze, in quanto annullava ogni finalità riproduttiva dello sperma femminile (Lesky, 1951, pp. 1385 sgg.). Il seme femminile si disperde ora nella vescica, come si disperdeva all'esterno nell'antica ipotesi di Ippone: "Ippone ritiene che le femmine emettano lo sperma non meno dei maschi, ma che d'altronde esso non contribuisca alla procreazione perché cade fuori dall'utero" (38 A 13 *DK*). La critica di Galeno correggerà infine l'errata nozione anatomica di Erofilo (*Sem.* I 17 sgg., *K* IV 590 sgg.; *Uter. diss.* IX, *K* II 900) chiarendo che i dotti seminali femminili (le tube, secondo la moderna nomenclatura) giungono in realtà ai due corni dell'utero. Con Galeno la nozione di sperma femminile riacquista così un valore essenziale ai fini della fecondazione, sebbene non sia affatto chiaro a quale secrezione egli lo faccia corrispondere, dato che il muco delle tube è certamente di troppo modesta entità (vedi oltre, p. 203 nota 23). Nonostante la sua confutazione sia ormai completa, all'epoca di Galeno l'argomentazione aristotelica si sostiene ancora, più in virtù della propria forza logica (la contraddittorietà reciproca di sperma e mestruo) che non per la mancata individuazione dell'organo preposto nella femmina alla produzione di seme. Tanto più che quest'organo, secondo gli antichi sostenitori della teoria opposta a quella aristotelica, esiste ed è l'utero stesso. Così Ateneo, contro cui polemizza Galeno nel trattato *De semine*, può ancora sostenere l'impossibilità che due secrezioni seminali siano compresenti nella femmina (il mestruo e lo sperma), sebbene le ovaie siano già state scoperte (Lesky, 1951, p. 1398).[40]

Note

Note alla Parte prima

[1] La *proairesis* è legata da un nesso fondamentale alla *bouleusis*, la deliberazione: "L'oggetto della deliberazione e quello della scelta sono identici, tranne per il fatto che scegliamo ciò che è già stato precedentemente determinato (...) Poiché dunque la scelta consiste nel desiderare un qualcosa che è in nostro potere, dopo averlo sottoposto alla deliberazione, essa può essere definita un desiderio deliberato (*bouleutikē orexis*) relativo alle cose su cui siamo in grado d'intervenire; alla determinazione operata dalla deliberazione segue infatti il desiderio in accordo a tale deliberazione" (*EN* 1113 a 2-12). La *bouleusis* organizza l'intervento consapevole nel campo della prassi (1112 a 30-31); è l'ambito ontologico dominato dal "perlopiù" (*hōs epi to poly*), la cui indeterminatezza, che tuttavia non è l'arbitrio del caso, rende plausibile la dinamica del deliberare (1112 b 8-10). Questo opera sulle azioni da compiere per raggiungere un determinato scopo e si conclude nella *proairesis*, che dà uno sbocco operativo al momento intellettuale della *bouleusis*. L'intreccio di *bouleusis* e *proairesis* modella le dinamiche psicologiche individuali sui meccanismi deliberativi della città; la prassi è eminentemente politica e, come nella *Boulē*, scaturisce dall'individuazione del mezzo più efficace, da un'analisi "regressiva" perché promossa da un fine già fissato (Aubenque, 1963, pp. 106 sgg.).

[2] In *Pol.* 1328 b 1-23, troviamo l'enumerazione delle attività indispensabili alla sopravvivenza della città. Alla polis abbisognano il cibo, le arti, le armi, l'abbondanza di ricchezza, il culto divino, la determinazione dell'utile e del giusto. Alle funzioni si accompagnano le figure sociali corrispondenti: i contadini, gli artigiani, i guerrieri, i ricchi, i sacerdoti, i magistrati. All'interno delle condizioni di possibilità vengono quindi reperite le vere e proprie parti (*merē*) della città, i cittadini (per il nesso tra condizioni necessarie ed elementi essenziali della città vedi Viano, 1955, pp. 14 sg.). Gli operatori della funzione manuale, nelle sue varie articolazioni, debbono essere presenti, ma vere e proprie parti sono solo i guerrieri e i magistrati (1329 a 36-38). La funzione femminile è assente; sostrato biologico della comunità, è opaca alla lettura del sociale, anche se questa avviene nell'ambito della materialità sottesa alla *politeia* (1326 a 1 sgg.). I termini di status in cui la politica traduce l'esclusione compiuta dal criterio funzionale (meteco, straniero, schiavo) si applicano alla donna in modo mediato e implicito: essa non è cittadina, ma neppure non-cittadina in quanto figlia, moglie, madre di cittadini.

[3] La famiglia non si risolve negli esseri viventi che la popolano perché a questi si aggiunge una componente inorganica: "La proprietà (*ktēsis*) è parte della famiglia e l'arte di acquisire la proprietà (*ktētikē*) è parte dell'amministrazione familiare" (*Pol.* 1253 b 23-24). La figura dello schiavo, depositario dell'economia, ha pertanto una "doppia" collocazione aderente alla sua natura insieme umana e strumentale: oggetto di analisi in quanto membro di una comunità, si definisce poi rispetto al padrone in quanto articolazione vivente della proprietà. Lo schiavo realizza una perfetta coincidenza di funzione e status, perché la sua manualità e il suo obbedire s'iscrivono nell'ordine dell'essere, si prolungano in una posizione stabile e definita rispetto alla virtù: "In effetti, mentre lo schiavo partecipa alla vita del padrone, l'artigiano ha un rapporto meno stretto e partecipa alla virtù in proporzione alla sua servitù. Il lavoratore esperto, pertanto, ha una servitù limitata e, mentre lo schiavo appartiene a quegli esseri che sono tali per natura, nessuno è calzolaio o esercita un'altra arte per natura" (1260 a 39 - b 2). L'appartenenza alla sfera dell'economia, in ogni caso, è polare rispetto all'appartenenza alla *politeia*: la virtù del cittadino è prerogativa di chi

esercita una funzione non dettata dal bisogno (1278 a 10-11); la vita di artigiano, di commerciante, di contadino è incompatibile con la vita di cittadino (1328 b 39 - 1329 a 2). La coincidenza di funzione e status viene ricuperata nella privazione della funzione politica.

[4] La parte dell'anima "priva di ragione" è prerogativa dell'*orexis*, la facoltà appetitiva. Questa, in *De an.* 414 b 1 sgg., si articola in *epithymia*, *thymos*, *boulēsis*. L'*epithymia* è connessa all'animalità: il senso del tatto è condizione del suo prodursi e il "gradevole" cui tende s'identifica con il mangiare, il bere, la sessualità (*EN* 1118 a 30 sgg.). Lo *thymos* è l'impetuosità che si traduce nell'ira (1149 a b), ma che fornisce anche il materiale di base alla virtù del coraggio (1117 a 4-5). La *boulēsis* ha uno statuto complesso. In *EN* 1113 a 15 sgg. è caratterizzata dall'avere come oggetto il fine, cioè il bene vero o apparente; precedentemente (1111 b 20 sgg.) era stata contrapposta alla *proairesis*, oltre che per la diversità degli ambiti d'intervento (fine/ mezzi), anche per il suo eventuale porsi obiettivi irrealizzabili o comunque non sottoponibili al controllo del soggetto agente. Attraverso il nesso *bouleusis-proairesis* passano le modalità dell'operatività efficace, della razionalità, della consapevolezza. L'intenzionalità pertiene alla *boulēsis* secondo un'accezione debole, in quanto espressione di una propensione spontanea, non indotta dall'esterno. Se la *boulēsis* si configura come un'articolazione specificamente umana dell'*orexis* (*Rhet.* 1369 a 2: *logistikē orexis*), è tuttavia una funzione psichica di per sé irrazionale e desiderante, che deriva la propria razionalità dal conformarsi a un *logos* da essa distinto (Gauthier e Jolif, 1959, pp. 192 sg.). Essa non è in alcun modo la "volontà" (per Gauthier e Jolif si tratta di *souhait*; per Rackham, 1934, p. 141, di *wish*): il fine cui tende sarà il vero bene se una sapiente opera di educazione avrà plasmato in tal senso i suoi appetiti (Vernant, 1972 a).

[5] L'analisi sulla formazione dell'animale che Aristotele compie nel *De partibus animalium* evidenzia una stratificazione, dalle parti non omogenee a quelle omogenee, non rispondente a una ragione gerarchica, ma a quella della funzionalità dell'organismo e delle sue parti. Anche il ruolo di "acropoli" svolto dal cuore (670 a 26) lo pone quindi come principio unificante ed efficace più che come luogo dell'autorità (Vegetti, 1979, pp. 115 sgg.).

[6] Se in Platone la figura dello schiavo è di per sé pertinente a una patologia politica, la timocrazia (*Resp.* 547 c), i lavoratori liberi della città buona ne condividono tuttavia quella privazione di *logos*, che delega loro la funzione di obbedire, di "servire" i filosofi detentori della razionalità e quindi del potere. Vlastos (1941) riconduce questa sovrapposizione tra le immagini dello schiavo e di chi obbedisce nella città all'uso platonico di un unico principio per interpretare e legittimare sia l'autorità politica che quella padronale. Dal punto di vista dell'*archē*, non vi è per Platone differenza tra una grande casa e una piccola città: un'unica scienza fonda l'esercizio delle diverse forme di autorità e non è rilevante "che la si preferisca definire *basilikē*, *politikē* o *oikonomikē*" (*Pol.* 259 a-c). In Aristotele la rottura del nesso scienza-potere scioglie il filosofo dall'incombenza di governare nella polis. Il reperimento di un'ontologia dei sottoposti, come criterio pertinente alla lettura dell'autorità, produce d'altra parte la diversificazione tra il potere che si esercita in una grande casa e quello che si esplica in una piccola città: i subordinati della politica sono liberi e uguali, il loro transitorio obbedire è per natura irriducibile all'eterno servire di chi non ha *logos*.

[7] Amasi, divenuto da suddito sovrano, voleva che in lui si onorasse l'attuale condizione regale, così come si venerava la statua degli dei rifusa da un vecchio lavapiedi (Herodt. II 172).

[8] Un nodo essenziale della problematica etica aristotelica è il tentativo di districare "l'essere giusti" dal "fare cose giuste" (*EN* 1144 a 13 sgg.). L'uomo virtuoso non si adegua passivamente alle norme dettate dalla città, con un atto imposto o comunque esteriore, ma le accetta consapevolmente e consapevolmente informa ad esse il proprio agire. Se un appropriato iter educativo giunge a produrre un habitus oggettivamente e fattivamente modellato sui valori della città, questo deve però riqualificarsi alla luce di una razionalità che si riappropria dei "fini", dei valori indotti, ponendoli soggettivamente come propri. La valenza riflessiva e deliberante, pur avendo come campo privilegiato d'intervento la decisione operativa sui mezzi, riverbera tuttavia sul fine poiché li sceglie intenzionalmente come mezzi per *quel* fine. La saldatura tra i due momenti, tuttavia, non è priva di tensioni. Più volte è presente la polarità tra obiettivi-habitus indotto e mezzi-efficacia-razionalità che ripropone a entrambi i livelli il paradigma dell'azione riuscita. I valori "maggiori", affermati dalla città, sono quelli competitivi inerenti alla gara in battaglia o sull'*agora*, e in essi l'intenzione ha poco spazio perché ciò che conta è vincere (Adkins, 1960, pp. 249-53, 469-74).

[9] In *EN* 1118 a 1 sgg. Aristotele, grazie a successive approssimazioni, perviene a elaborare una nozione di *sōphrosynē* fortemente specifica, tecnica. Essa non si muove in un generico ambito di "piaceri corporei", ma ha il proprio oggetto privilegiato in quelle sensazioni che si pongono al livello più basso della gerarchia dei sensi. Non la vista né l'udito né il gusto sollecitano l'intemperante, ma il tatto e cioè i piaceri connessi al cibo, al bere e alla sessualità. La *sōphrosynē* del

primo libro della *Politica* ha caratteri meno specialistici. Se presenta la stessa valenza intrasoggettiva di controllo dell'animalità che vive in ogni uomo, la funzione repressiva si prolunga nella dimensione sociale di "stare al proprio posto" nella casa. Come in Platone, non si tratta soltanto di rendere sottomessi i propri istinti, ma di farsi sottomessi a chi detiene l'*archē*. Vedi North (1966) pp. 197-213; per una storia della *sōphrosynē* De Vries (1943).

[10] Vedi Lanza (1971) pp. 375 sg.; Fortenbaugh (1977) pp. 137 sgg.; la mancanza di autorità che inerisce alla deliberazione femminile si riferisce alla relazione intrapersonale tra le parti dell'anima. La donna è in grado di produrre una lucida riflessione, ma non riesce a darle uno sbocco operativo perché vinta dall'emotività. Va rilevato come tale carenza di autorevolezza riflessiva si traduca in un preciso scarto nell'ambito dell'interpersonalità: significa, infatti, incapacità obiettiva di controllare il meccanismo decisionale che organizza l'intervento nella prassi.

[11] *Pol.* 1326 a 16-32: pratica per eccellenza è la vita del filosofo in quanto attiva, perfetta traduzione dalla potenza all'atto del *logos* dell'uomo. Gli è concessa, quindi, una vita da straniero nella comunità, assorto nell'esercizio del *bios theōrētikos*, che rappresenta una "uscita verso l'alto" dal paradigma politico; vedi Bodéüs (1982) pp. 125 sgg. Per un'analisi dell'*ergon* dell'uomo in quanto *ergon* del cittadino vedi Clark (1975) pp. 14-27.

[12] La buona *proairesis*, data la sua doppia natura insieme razionale e appetitiva, richiede la correttezza e la concordanza di entrambe le componenti: un *logos* vero e una giusta *orexis* che convergono in una prassi unitaria (*EN* 1139 a 22 sgg.). L'*ergon* della razionalità pratica consiste, infatti, "nella verità in accordo con i giusti desideri". La concomitanza auspicata si verifica nella subordinazione dei mezzi efficaci a un fine buono, nel prodursi di un'azione "virtuosa" quanto e perché riuscita. Il verificarsi di questa seconda, essenziale condizione, è prerogativa della *phronēsis* che, sola, ci sa indicare i mezzi appropriati a conseguire il fine (1145 a 6). Per una concezione della *phronēsis* vertente specificamente sul fine vedi Gauthier e Jolif (1959) pp. 563-78; per la possibilità di un'azione virtuosa senza *phronēsis* Fortenbaugh (1975 a) pp. 70-75.

[13] Sulla costruzione dell'individuo come *analogia civitatis*, operata dall'ideologia della città, vedi Lanza (1977) pp. 185 sgg.

[14] Vedi Irigaray (1974) pp. 153-59; Goux (1975).

[15] I vari contesti focalizzeranno le peculiarità della *philia*, riducendo i forti margini d'inadeguatezza racchiusi nella consueta traduzione di "amicizia". Il termine "affetto" con cui ho reso il greco *philēsis* va inteso nella valenza debole di "affezione" (Mazzarelli, 1979, p. 353): tale *affection* (Rackham, 1934, p. 477) designa infatti uno stato d'animo, un'accensione desiderante che può rivolgersi unilateralmente a oggetti inanimati, al di fuori di ogni rapporto correlante due soggettività. Ai tratti effimeri e casuali della dimensione appetitiva – la *philēsis* è un *pathos* – si contrappongono quelli persistenti e solidificati della *philia*, una disposizione, una *hexis* (*EN* 1157 b 29-31). L'essere disposizione si traduce in un atto di scelta, mettendo in gioco la discriminante essenziale tra le due modalità relazionali: un'attiva reciprocità consapevole e concordata (1156 a 1-5). L'amicizia è prassi efficace, razionalità operativa ed esperibile, coerentemente al quadro teorico che organizza l'analisi aristotelica della dimensione etica. Per una storia della *philia* vedi Dirlmeier (1931); Isnardi Parente (1954); Gauthier e Jolif (1959) pp. 655-58; sulla *philia* in Aristotele vedi Voelke (1961) pp. 29-72; Fraisse (1974) pp. 189-286.

[16] Lo schema della *philia* familiare – relazione utile tra disuguali – presenta forti affinità con quello del corretto scambio di beni o prestazioni economiche delineato nel quinto libro dell'*Etica nicomachea* (1132 b 31 sgg.). Anche tra calzolaio e architetto si deve instaurare una reciprocità sulla base della proporzione (*kat'analogian*) e non sulla base dell'uguaglianza (*kat'isotēta*). La moneta è l'elemento in grado di esprimere tale reciprocità: il suo linguaggio astratto e unificante traduce l'eterogeneità qualitativa delle prestazioni nell'omogeneità quantitativa del giusto prezzo (Polanyi, 1957; Finley, 1970). Elemento differenziante i due schemi è la concomitanza lineare, immediata, che inerisce al doppio moto di appropriazione della transazione economica, mentre il contraccambio familiare attiene alla bilateralità mediata, differita, dell'amicizia, della cogenza del donare. Ma la rete della reciprocità tra calzolai e architetti è la rete della gratitudine e della spontaneità di rendere un servizio cui presiedono le Grazie (1133 a 2-5). La differenza si ricompone nella comune costante di essere una relazione "extraeconomica", volta a ripartire il necessario all'interno della comunità, secondo coordinate proporzionali di status. Le trasformazioni del meccanismo dono/contraccambio e della sua istituzionalità parentale in età postomerica sono esaminate in Polanyi (1977) pp. 147 sgg.

[17] La giustizia distributiva, attinente all'appropriazione dei beni comuni, consiste nell'attribuire beni uguali a persone uguali – ripartire "secondo il merito (*kat'axian*)" – all'interno di un assunto di disuguaglianza (*EN* 1131 a 20 sgg.). Si tratta di una proporzione geometrica (*analogia geōmetrikē*, 1131 b 13-17), mentre la giustizia propria dei rapporti privati consiste in un'uguaglianza secondo la proporzione aritmetica (*kata tēn arithmētikēn*, 1131 b 33 - 1132 a 2).

[18] L'amicizia virtuosa non consiste in una generosità disinteressata, scissa da ogni logica di contraccambio, cui si contrapporrebbe l'alone strumentale delle amicizie motivate dall'utile e dal piacere. Anche il rapportarsi dei veri amici è un atto di scambio, valorizzato dall'essere titolari del bene "vero", cioè di quella condizione di virtuoso che fa di un uomo un vero uomo. Pertanto, i buoni si correlano reciprocamente ponendosi come obiettivo le loro individualità (*EN* 1156 b 10): un apparente disinteresse che cela la coincidenza del bene permutato con la qualità essenziale della bontà-umanità, contrapposta all'accidentalità di essere utile o piacevole. Vedi Adkins (1963); in un'ottica sostanzialmente "livellatrice" delle amicizie s'inserisce anche l'analisi di Fortenbaugh (1975 b); un esame critico delle conclusioni di Fortenbaugh è compiuto da Walker (1979).

[19] Adkins (1960) p. 291.

[20] La dimensione pubblica si proietta nella casa grazie alla scansione tra il *gynaikeion*, l'appartamento delle donne, e l'*andrōn*, la sala degli uomini in cui si organizzano i banchetti. Qui si svolge un'attività sessuale non coniugale che, nella sua valenza omosessuale, rientra nelle procedure d'iniziazione del fanciullo alla vita della città. *Erōmenos*, amato, da un cittadino adulto che gli si pone come modello di comportamento, divenuto cittadino sarà a sua volta *erastēs*, amante educatore di un fanciullo. Tra la condizione infantile nell'*oikos* paterno e quella di capofamiglia s'inserisce un periodo nel quale il ginnasio e l'*andrōn* costituiscono i centri principali dell'azione. Vedi Humphreys (1979).

[21] Se l'istmo del collo preserva l'anima immortale dalla contaminazione di quella mortale, è tuttavia necessaria l'ulteriore separazione delle componenti in cui la seconda anima si ripartisce. La cavità del torace ospita allora due diversi alloggiamenti, alle cui diverse spazialità presiede il diaframma: l'irascibilità è collocata negli appartamenti maschili, valorizzati in quanto più prossimi alla ragione; la selvatichezza del desiderio si ripone nei lontani recessi femminili del ventre (Plat. *Ti.* 69 de - 70 ab).

[22] Foucault (1976) pp. 94 sg.

[23] Vedi Gernet (1952) pp. 386 sgg.

[24] Vedi Detienne (1972) pp. 81 sgg.: Adone e Faone sono accomunati da un uso della sessualità aromatico, eccedente, deviante in quanto estraneo alla canalizzazione matrimoniale. Il primo si dedica a una dissipazione precoce, al di qua dell'età riproduttiva; il secondo insidia l'ordine coniugale, inducendo all'adulterio le spose legittime. Entrambi pongono termine (morte, impotenza) alla loro trasgressività nella lattuga, pianta attinente al putrescibile, opposta all'eros e alla vita.

[25] Vedi Marrou (1946) pp. 53 sgg.: la pederastia, pratica di origine guerriero-aristocratica, propone al fanciullo un'identificazione totalizzante, cui si accompagna, da parte del partner adulto, un desiderio di riproduzione maschile, di paternità pedagogica. In tale contesto la relazione tra amante e amato supplisce alla parzialità delle figure alle quali è tradizionalmente affidato l'iter educativo: la madre e un pedagogo di origine servile, nella famiglia; citaristi, grammatici, maestri di ginnastica nella città (Flacelière, 1971, p. 86). Analizzando materiale vascolare, Dover (1978, pp. 100 sgg.) rinviene nell'atto sessuale una specifica ritualità, tendente a distinguere l'atteggiamento dell'*erōmenos* da quello femminile. Mentre la posizione della donna è fisicamente "dominata" dalla figura maschile, il fanciullo si mantiene eretto, frontale, escludendo comunque un atto di penetrazione che lo porrebbe dall'altra parte della virilità o in un contesto di prostituzione. L'economia prevaricante che l'eros impone a chi si prepara a divenire uomo e cittadino, presenta un indice di tensione con l'acquisizione di questi ruoli, tensione che la rigidità procedurale tenta di attutire.

[26] Vedi Plat. *Leg.* 837 b: "L'amicizia che deriva dai contrari (*apo enantiōn*) è violenta e selvaggia e raramente reciproca, mentre l'amicizia tra simili (*ek tōn homoiōn*) è dolce e la sua reciprocità dura la vita intera."

[27] Irigaray (1974) p. 157.

[28] L'individuo che vive il terzo tipo di amicizia è percorso da tensioni cariche di violenza, nella loro insanabile conflittualità. Depositario del primo tipo di amicizia, ne vive la pulsione ad appropriarsi il corpo dell'amato, ma gli imperativi della seconda forma di amicizia incentrano nell'anima il suo desiderio, plasmandolo nell'aspirazione a un'eterna e casta comunanza di vita (Plat. *Leg.* 837 b-d).

[29] Vedi Gauthier e Jolif (1959) p. 316: *enjouement*; Rackham (1934) p. 245: *wittiness*. Aristotele fornisce un'etimologia del termine basata sul gioco di parole tra *eutrapeloi*, "spiritosi", ed *eutropoi*, "versatili" (Mazzarelli, 1979, p. 213): brillante versatilità, l'*eutrapelia* è segno di una buona condizione dell'*ēthos* perché, come giudichiamo i corpi dai loro movimenti, così avviene anche per il carattere (*EN* 1128 a 10-12). A 1158 a 28 sgg. gli uomini di spirito posseggono per-

altro un sottile disvalore: essi mettono la loro arguzia al servizio di chi è potente, in una troppo disponibile "versatilità". Sulla sfumatura negativa che tradizionalmente aderisce al termine *eutrapelia* vedi Gauthier e Jolif (1959) pp. 316 sg.

[30] Fortenbaugh (1975 a, pp. 87-92) esamina la problematica appartenenza dell'*eutrapelia* alle virtù etiche, in quanto associata da Aristotele ai discorsi e alle azioni, e non alla dimensione appetitiva. Inseribile sotto la voce "forme non emotive d'interazione sociale" (p. 87), essa appare fortemente analoga a una *technē* che, come l'*euboulia*, potrebbe essere del tutto coerentemente assegnata alla parte razionale dell'anima. Il legame con la parte irrazionale viene ricuperato considerandone la finalizzazione strettamente "etica" all'autocontrollo, alla depurazione delle emozioni e degli istinti. I meccanismi dell'educazione, nella loro ripetitività, sono in grado di produrre la correttezza interpersonale che si manifesta nella "tecnicità razionale" dell'*eutrapelos*.

[31] Vedi Adkins (1963) p. 34: la natura cooperativa e non competitiva dell'amicizia potrebbe indurre ad attribuire un ruolo rilevante alle intenzioni, ma si tratta della cooperazione che risponde alle dure richieste della vita omerica. Un quadro sinottico dei rapporti tra giustizia e amicizia nel discorso etico aristotelico è contenuto in Hamburger (1971) pp. 130 sgg.

[32] Vedi Glotz (1904) pp. 135 sgg. La *philotēs* consiste in un fatto esteriore, una "condizione sociale": in un rapporto quasi giuridico. In epoca omerica una donna è definita *philē*, perché lo sposo la conduce nella propria casa, perché la possiede. Il trattato di pace, la *philotēs* in senso pregnante, sancisce la fine dell'ostilità tra due famiglie, ostilità dovuta allo spargimento di sangue: suo presupposto è l'erogazione alla parte offesa di un'indennità riparatrice (*poinē*), la cui promessa ha consentito il precedente stabilirsi di una tregua (*aidesis*). Nella *poinē* si saldano diversi aspetti, più o meno rilevanti nei diversi periodi. È il prezzo pagato dall'omicida per sfuggire alla morte: la consegna degli *apoina*, i doni sostitutivi della compensazione più antica, l'esecuzione. È un'indennità devoluta alla famiglia della vittima (*ibid.*, pp. 103-34), il prezzo del sangue versato. L'ammontare si commisura sia alla gravità del danno apportato, sia alla posizione sociale delle parti contraenti, secondo tassi sempre più rigidamente stabiliti dal costume. La *philotēs* indica il ristabilimento dell'equilibrio, dell'uguaglianza, che si profila pertanto su uno sfondo di chiara proporzionalità, di status. Il ritorno della pace tra due individui segue le stesse regole e lo stesso cerimoniale che sancisce la fine di una guerra tra popoli, perché i gruppi familiari che i privati rappresentano sono gruppi politici (*ibid.*, p. 143). Le procedure della *philotēs*, inoltre, rinviano a quelle dell'adozione e del matrimonio: l'integrazione nella comunità offesa, attraverso un vincolo di parentela artificiale, consente che l'offensore non sia più considerato un nemico, uno straniero, un estraneo. La famiglia è il modello di relazioni sociogiuridiche cui si assimilano le altre relazioni; esso stabilisce gli obblighi che intercorrono tra soggetti situati in condizioni reciproche di superiorità/inferiorità.

[33] Vedi Lanza (1971) pp. 358 sg.

[34] Dal quinto secolo si afferma un'accezione peculiarmente politica del termine "libero", che si traduce in una peculiare polarità con quello di tiranno (Lanza, 1977, pp. 71 sgg.). La condizione di *eleutheros* non si esaurisce nella facoltà di disporre di sé stesso – una non-schiavitù all'interno di un rapporto privato – ma si potenzia nella prerogativa di partecipare all'amministrazione politica. La comproprietà della città è il parametro privilegiato rispetto al quale si definisce la libertà di chi è primariamente un cittadino: la figura del tiranno si dispone sul polo opposto, in quanto padrone politico, soppressore di questo essenziale possesso. Per il costituirsi dell'equazione barbaro = schiavo presso i greci vedi Milani (1972) pp. 87 sgg.: essa si forma nel punto d'intersezione tra la schiavitù politica dei barbari – il dispotismo orientale – e il dato fondamentale che la maggioranza degli schiavi era in età classica rappresentata dagli stessi barbari (Finley, 1973, p. 21). Per un approccio alla problematica dei rapporti tra mondo "classico" e "asiatico" in termini di meccanismi e forme della riproduzione sociale vedi Vegetti (1977) pp. 51 sgg. In generale sulla schiavitù Finley (1980).

[35] L'equazione donna = vaso della vita presiede alle rappresentazioni più arcaiche del femminile: l'operare del suo ventre è il paradigma di ogni trasformazione produttiva, compiuta in un interno che fornisce nutrimento e riparo. La simbologia materna, pertanto, si distende sulla fertilità naturale della terra quanto sulla tecnicità della fornace che genera un pane analogo al bimbo nel grembo o dà alla luce vasi di terracotta che, plasmati nel corpo stesso della madre terra, hanno sovente sembianze femminili (Lederer, 1968, pp. 125 sgg.).

[36] La condizione di *hetairos* trovava in Atene un suo referente "istituzionale" nella *hetairia*, associazione informale di origine aristocratica, composta da individui approssimativamente della stessa età e dello stesso livello sociale. Gli obiettivi primari erano attinenti alla dimensione del banchetto, luogo privilegiato di estrinsecazione del piacere: piacere tra *eleutheroi*, data la qualificata omogeneità sociale che legava i membri. Soprattutto nel quinto secolo l'eteria aveva inoltre un aspetto politico, poiché gli amici costituivano il gruppo di sostegno per l'iniziativa di una per-

sonalità, di un leader (Connor, 1971, pp. 25 sgg.). Gli *hetairoi* di Aristotele propongono i caratteri degli amici tradizionali, privi di un'esplicita connotazione politica, che tuttavia persiste, sfumata, nell'opzione di status. Va rilevata la strisciante sfasatura esistente tra la dimensione dell'amicizia e quella della città (Isnardi Parente, 1954, pp. 202 sgg.): il buon cittadino persegue l'obiettivo di giovare alla città e al contempo di giovare agli amici e danneggiare i nemici (Plat. *Men.* 73 c), ma questo nodo è intrinsecamente aporetico (Adkins, 1960, p. 335). Sulla problematica relativa al nesso interesse pubblico/privato e sulle sue trasformazioni in connessione all'emergere di una dimensione "autonoma" della politica vedi Humphreys (1977-78).

Note alla Parte seconda

[1] Vegetti (1971) pp. 491 sg. Per le questioni relative alla pensabilità degli animali nel quadro delle concezioni greche dell'essere vivente e dell'uomo, si veda ancora Vegetti (1979), in particolare cap. 1; sull'identità bestiale, oggetto della riflessione antropologica contemporanea, è interessante il numero monografico che "Critique" (NN. 375/76, 1978) ha dedicato all'*Animalité*.

[2] Vedi Detienne (1979).

[3] Vedi Loraux (1978).

[4] Come ha mostrato Nicole Loraux, nel corso di un seminario tenuto alla Ecole des hautes Etudes en Sciences sociales di Parigi nell'inverno 1979. La sua analisi della rappresentazione tragica della morte femminile, oggetto specifico della ricerca e di prossima pubblicazione, contribuisce a illuminare la contraddizione tra sessualità e maternità fino nelle sue forme più implicite.

[5] Sulla lettura aristotelica della biologia presocratica, si veda Cherniss (1935) e la raccolta di Allen e Furley (1970, 1975), dove sono ripresi saggi di Cornford (1930), Vlastos (1950), Guthrie (1957), Lloyd (1964). Quanto alle principali questioni epistemologiche poste dalla biologia aristotelica vedi Joly (1968), Lanza (1971), Louis (1975), Preus (1975), Byl (1980).

[6] Per le questioni epistemologiche poste dalla tassonomia aristotelica, si veda Düring (1961), Lloyd (1961), Balme (1961, 1962b).

[7] Arist. *Po.* 1457 b 6-32. La relazione analogica che, nel linguaggio poetico, consente la metafora (come sostituzione di cui è taciuto il percorso comparativo) è definita qui, in tutta la sua cogenza concettuale.

[8] Il modello strutturale fonologico è usato qui in senso figurato; è l'insieme degli attributi, presi simultaneamente, che definisce un genere opponendolo ad altri.

[9] I riferimenti testuali rimandano al seguito del passo citato dal secondo libro del *De generatione animalium* (731 b 29 sgg.). L'importanza della concettualizzazione operata da Aristotele della differenza sessuale appare chiaramente se si pensa alla rappresentazione tradizionale, folclorica, delle donne come genere a sé. Devo a Loraux (1978) la comprensione di questa fondamentale discontinuità nella storia della tassonomia.

[10] Sull'organizzazione del sapere, si veda il primo libro della *Metafisica*. Sul rapporto tra *aisthēsis* e *logos*, è significativo un passo del *De generatione animalium* (760 b 30-33) che conclude la lunga analisi dedicata alle api e alla loro indefinibilità sessuale. La ricerca è aperta, dice Aristotele, perché i fatti non sono sufficientemente noti. Se un giorno lo diverranno, allora si dovrà prestare più fiducia all'osservazione che ai discorsi, e ai discorsi soltanto se essi concordano con i fenomeni. Ma il richiamo alla credibilità della percezione e del fenomeno avviene proprio là dove è più flagrante la lettura antropologica dei dati osservabili.

[11] Il doppio registro su cui la differenza sessuale deve essere pensata è richiamato con particolare insistenza all'inizio (716 a 18 - b 12) e alla fine (788 a 6-16) del *De generatione animalium*.

[12] Una lunga analisi del calore come effetto passivo di un riscaldamento o invece come proprietà attiva di una sostanza occupa il quarto libro del *De partibus animalium*. Per un importante commento epistemologico alla teoria aristotelica del caldo come referente fisico della vita, vedi Lanza (1971).

[13] È curioso che, per esemplificare il rapporto paradigmatico tra l'uomo e gli animali, Aristotele (*GA* 731 a 34) ricorra a una figura divenuta classica nello strutturalismo linguistico: la tassonomia evoca il sistema monetario in quanto sistema di differenze e di valori commensurabili e più o meno familiari a colui che ne fa uso.

[14] Sperma e latte reagiscono analogamente al caldo e al freddo (*HA* 521 b 33, 523 a 18). Inoltre, benché il colore sia definito da Aristotele come del tutto inessenziale (*GA* 752 b 22-28), il bianco è costantemente associato al maschile e alla luminosità della forma, in opposizione al nero che

sarebbe la tinta del sangue femminile (*HA* 521 a 21) come di quello dei malati (520 b 21), dei vecchi (521 a 33), degli animali collerici (521 a 4) e delle parti basse del corpo (521 a 4-5). Nell'uovo, l'elemento materiale e nutritivo è costituito dal tuorlo, chiamato "giallo" (*to ōchron*), e l'albume, sorta di surrogato sterile del seme, è chiamato "bianco" (*to leukon*) (*GA* 721 b 25 sgg.).

[15] Vedi *GA* 729 a 9, 737 a 15, 739 b 20, 771 b 24, 772 a 23. La variante vegetale del caglio (*opos sykēs*) è comunque legata al latte: il succo secreto dai fichi è infatti un liquido denso e biancastro, di aspetto lattiginoso (*HA* 522 b 2). Il fenomeno della solidificazione è analizzato da Demont (1978). Ciò che Demont non sottolinea abbastanza è il fatto che, nei testi aristotelici, le forme di coagulazione e condensazione non possono essere definite dal verbo *trephein* che passa a denotare esclusivamente il ruolo nutritivo, ma passivo, della materia alimentare, mentre i processi di aggregazione sono descrivibili con il vocabolario della *synthesis*.

[16] Vedi *GA* 727 a 11 sgg.: "Perlopiù, nelle donne non si producono né emorroidi né perdite di sangue dal naso, né alcun altro di questi disturbi se non vi è irruzione di mestrui; qualora capiti uno di questi disturbi, i flussi si fanno più scarsi perché la secrezione è avvenuta in queste parti"; 728 a 21: "Perciò, come nell'intestino dalla mancata cozione si produce diarrea, così nelle vene i risultati sono le emorragie e i mestrui; anche questi, infatti, sono una forma di emorragia, ma, mentre le emorragie sono un fatto morboso, il mestruo è conforme a natura."

[17] L'azione termica delle mestruazioni è analoga all'effetto emmenagogo del coito (*GA* 750 b 34).

[18] La generazione automatica, per Aristotele, non è affatto spontanea in senso partenogenetico. È un evento che rimanda solo a sé stesso in quanto non s'iscrive in una discendenza. Gli animali che si riproducono in questo modo non hanno né genitori né figli vivi e simili a loro stessi. Non si tratta però di una proliferazione esclusivamente matrilineare: è sempre la coniugazione di due principi, uno attivo e solare con uno passivo e terrestre (*GA* 762 a 5 - b 17). Poiché il sole è caldo, ma non fa nascere esseri che gli somigliano, la natura controlla la mancanza del padre, depositario della forma specifica, nell'impedire almeno il moltiplicarsi all'infinito di specie indefinite (715 b 4-16). È proprio perché manca un padre che le creature nate "automaticamente" sono sterili. Le uova *automatai*, infatti, che soprattutto le galline depongono senza essere state fecondate, al solo desiderare (751 a 13) o mimare (*HA* 560 b 30) il coito, sono appunto sterili (*GA* 730 a 28; *HA* 559 b 24).

[19] Sulla rappresentazione "agricola" della sessualità e delle sue varianti sociologiche, vedi Detienne (1972). La tradizionale analogia tra crescita di una pianta e sviluppo di un embrione è stata analizzata in particolare da Lonie (1969). Secondo Byl (1980), Aristotele "si limiterebbe a riassumere molto sommariamente l'ampio confronto botanico sviluppato dall'autore del *De natura pueri*" (p. 77).

[20] Sulla rappresentazione sessuata dello spazio, si veda Vernant (1963).

[21] Sull'immagine della donna come creatura bulimica, che consuma nell'ozio ciò che il marito accumula con il lavoro, si veda Vernant (1979).

[22] Si produce una contraddizione interessante: quella che sembra una degenerazione entropica della forma paterna, in realtà, non può che essere lo spostamento verso un'altra forma maschile. In un accoppiamento tra specie diverse, la femmina non è la diminuzione della forma del proprio partner, ma la portatrice della forma di un altro maschio.

[23] La nascita e l'etimologia esiodee di Afrodite sono ricordate da Platone: nel *Cratilo* (406 c) dove è ricostruita l'origine dei nomi degli dei, e nel *Simposio* (180 d 6 sgg.) dove Pausania identifica l'Afrodite degli amori tra intellettuali maschi, durevoli e privi della volgarità connaturata al corpo e alle donne, nella divinità Amētōr (senza madre), figlia di Urano.

[24] Sul *Timeo* si vedano da ultimo Flahault (1972) e, soprattutto, il sistematico commento di Brisson (1974), dove alla questione teorica della differenza sessuale è dedicato lo spazio di una nota, peraltro lunga (p. 456). Proprio in calce al passo a cui ho fatto riferimento, Brisson scrive: "L'apparizione dei sessi maschile e femminile (90 e sgg.) è una caratteristica della seconda generazione degli esseri umani. Infatti, alla fine della prima generazione, si pongono due problemi: quello della retribuzione e quello della generazione. Agli esseri umani che vissero rettamente fu attribuito un sesso maschile, agli altri un sesso femminile. Allora è divenuta possibile la congiunzione carnale capace di assicurare la perpetuità della razza umana e più tardi della specie animale. Si osserverà che, sebbene si affermi: 'quanti degli uomini (*andrōn*) furono malvagi e condussero una vita ingiusta' (90 e 6-7), ciò non significa che gli esseri umani della prima generazione avessero un sesso maschile. In effetti, il sesso maschile viene formato nello stesso tempo del sesso femminile. L'uso di *anēr* deve essere interpretato come un modo per evitare quello di *gynē*, escluso dal vocabolario proprio alla prima generazione." Ma se la questione fosse davvero la pertinenza ri-

spetto a regole d'inclusione interne al testo, simultaneamente a *gynē* sarebbe escluso anche *anēr*, poiché entrambi i sessi sono coestesi alla seconda generazione. La razionalizzazione di Brisson, quindi, non fa che ribadire l'asimmetria platonica. Come esempio di analisi che vede e smonta l'abitudine *bien grecque* d'intendere maschile nel dire "senza sesso", vedi Loraux (1978). Sulla questione teorica del femminile come luogo in cui, per la filosofia occidentale, l'essere viene meno, si punisce e si mutila, vedi Irigaray (1974, 1977).

[25] Vedi *HA* 493 b 2: "L'organo genitale femminile è disposto in modo contrario a quello maschile: la parte inferiore della regione pubica, infatti, è cava e non prominente come quella del maschio. Vi è un'uretra all'esterno dell'utero che serve da passaggio per lo sperma del maschio." Per la descrizione dell'apparato genitale maschile e femminile, si veda *HA* 493 a 24 - b 2, 497 a 24-35, 509 a 27 sgg., 510 b 5 sgg. Quanto a una ricostruzione monografica della biologia sessuale antica, si veda Lesky (1951).

[26] Il settimo libro della *Historia animalium* è ricco di cenni alla diversità anche del feto maschio dal feto femmina. L'inferiorità femminile si manifesta, tra l'altro, in un rapporto disturbato e fastidioso con la madre prima della nascita. Un malessere, tra l'inquietudine e la delusione, accompagna la gravidanza di una donna che riproduce sé stessa: un desiderio inappagato che si riflette sul cibo, una nausea che cresce con i capelli dell'altra donna che la abita. E, alla fine, questo disagio della somiglianza si traduce dai suoi sintomi fisici alla difficoltà teorica di una trasmissione di forma che, si vedrà, è tanto empirica quanto assurda.

[27] Due numeri di "Arethusa" (vol. 6, N. 1, 1973; vol. 11, NN. 1/2, 1978) sono interamente dedicati alle rappresentazioni della donna nel sapere dei greci antichi, ai ruoli, alle figure e agli spazi che configurano la coerenza e la ricchezza di determinazioni dell'immagine femminile.

[28] I passi che si sovrappongono sono *GA* 455 b 26-34 e *HA* X 638 a 10-18. L'edizione del trattato sulla sterilità è di P. Louis che lo mantiene come decimo libro della *Historia animalium*, riconoscendone tuttavia l'inautenticità. Per la discussione filologica si rinvia alla nota premessa al testo da Louis (*Histoire des animaux*, Belles Lettres, Parigi 1969, vol. 3, pp. 147-55). La traduzione italiana, che non compare nel volume delle *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti (Torino 1971), è mia.

[29] Vedi *GA* 716 a 4, a 27: "Come princìpi della generazione si possono a buon diritto considerare la femmina e il maschio (...) Il maschio e la femmina differiscono concettualmente, perché ciascuno dei due è dotato di una diversa facoltà, all'osservazione differiscono invece per alcune parti." Le definizioni di maschile e femminile presuppongono la partizione causale che precede (715 a 4 sgg.).

[30] La neutralizzazione del soggetto divino nel discorso filosofico, in cui sono "le cose" che s'impongono allo sguardo, è stata mostrata da Vegetti (1979) pp. 55-96. Vegetti nota come Apollo non sia mai nominato da Aristotele: il dio delfico funziona ormai esclusivamente come imperativo al sapere e come soggetto non detto dell'essere. A proposito della generazione, si potrebbe ipotizzare che il dio a cui è affidata la vita o la morte del feto, trova, nella biologia aristotelica, la propria controfigura in *physis*. Sulla teoria eschilea della generazione patrilinea, si veda Peretti (1956).

[31] Vedi *GA* 724 a 20: "In molti casi, si dice che una cosa si produce da un'altra: in un modo diciamo che dal giorno si produce la notte e dal fanciullo l'uomo perché una cosa è successiva all'altra, in diverso modo che dal bronzo si produce la statua e dal legno il letto."

[32] L'irradiazione del piacere dai genitali al resto del corpo è analoga a quella della differenza sessuale degli organi specificamente finalizzati alla funzione che definisce il principio, ai caratteri secondari (*GA* 724 a 27).

[33] Vedi *Genit.* 4 (*L* VII 476, 15): "Il piacere nel coito per la donna è molto meno forte che per l'uomo, ma dura più a lungo. Perché l'uomo gode di più? la secrezione in lui è prodotta da una scossa più forte che nella donna."

[34] Resta, tuttavia, una traccia del rapporto tra coito e contributo femminile alla riproduzione: "Per le donne la frequentazione dei maschi provoca la secrezione delle regole femminili: l'utero scaldato, infatti, attira l'umidità, e l'imboccatura dei condotti si apre" (*GA* 750 b 34).

[35] Oltre ai figli maschi (*HA* 584 a 12-13), un altro fattore che allevia il disagio della gravidanza è la fatica: "Mentre gli altri animali per il più del tempo si trovano in condizioni migliori, la maggior parte delle donne non sta bene durante la gravidanza. Una causa di ciò è dovuta al tipo di vita: stando sedute, si caricano di maggior residuo: ecco perché nei popoli nei quali la vita delle donne è faticosa, la gravidanza non è ugualmente evidente, e tanto lì quanto in ogni parte, le donne abituate a faticare partoriscono con facilità (...) La fatica esercita il respiro in modo che esso possa essere trattenuto, ed è in questo che consiste la facilità o la difficoltà di partorire" (*GA* 775 a 29).

[36] Vedi *GA* 774 a 3 sgg.: "Perciò, anche tra le donne, quante sono incontinenti nel rapporto sessuale perdono di precipitazione quando hanno avuto molti figli, perché l'escrezione dell'eccedenza seminale elimina il desiderio della copula."

[37] "Il termine *perissōma* non compare nel *Corpus Hippocraticum*, ed è di origine aristotelica" (Thivel, 1965, p. 268). Vedi anche Byl (1980) pp. 136-52 ("Le sperme dans les écrits biologiques d'Aristote").

[38] Sui significati che assume la cottura nei testi ippocratici e aristotelici, vedi Lanza (1971); sui miti e le pratiche rituali legati al fuoco alimentare, Detienne (1972, 1977).

[39] Sul femminile come oggetto del sapere filosofico quale lo pensa e lo situa la tradizione metafisica, si vedano Goux (1975), Campese e Gastaldi (1978).

Note alla Parte terza

[1] Ciò non significa che il concetto di sesso, in mancanza di un corrispondente linguistico, non esista affatto nel mondo greco. Significa, invece, che la nozione di sesso non viene mai formalizzata come identità funzionale di maschio e di femmina, ma si esprime unicamente attraverso la rappresentazione della dissimmetria e della complementarità tra il maschio e la femmina, indicati costantemente con aggettivi astratti (*to thēly*, *to arrēn*). A questo proposito si vedano Lesky (1951) e Lanza (1972).

[2] Una storia della letteratura erotica greca in Licht (1932) pp. 195 sgg.

[3] Tale separazione avviene, ovviamente, tutta all'interno della sfera sia istituzionale sia teorica della medicina antica. Non deve in alcun modo essere confusa con il concetto di "specializzazione", che nella tarda antichità è tra l'altro sinonimo di un sapere parziale e di una forma scadente di *iatrikē*. Si veda Diepgen (1937) pp. 306 e 110.

[4] Il *De morbis mulierum* fa parte di un gruppo di opere ginecologiche del *Corpus Hippocraticum* (insieme al *De natura muliebri*, che Littré ritiene un compendio della precedente, e al *De eis quae ad virgines spectant*) che si collocano tutte all'incirca tra la fine del quinto e l'inizio del quarto secolo (Bourgey, 1953; Ducatillon, 1977). Si tratta di opere attribuite di solito alla cosiddetta "scuola di Cnido", che per lungo tempo fu considerata rappresentante di una medicina di carattere prevalentemente empirico e grossolano, contrapposta alla ben diversa e più consapevole impostazione scientifica della scuola di Coo. Fra i contributi più recenti agli studi sulla scuola di Cnido sono i lavori di Jouanna (1974) e di Grensemann (1975), che mostrano come anche all'interno delle opere cnidie sia presente un modello di organizzazione scientifica dei dati che esclude ogni forma deteriore di empirismo. Da qualche tempo è però divenuto assai problematico, soprattutto in base a considerazioni di tipo storico e filologico (Di Benedetto, 1980), non solo sostenere ancora una netta contrapposizione tra le due scuole, di Coo e Cnido, al punto di vista dei rispettivi modelli epistemologici, ma addirittura attribuire alla "scuola di Cnido" un'immagine reale e una consistenza storica. Per quanto concerne la mia lettura dei testi ginecologici ippocratici, occorre tuttavia precisare che essa prescinde necessariamente da ogni problema di appartenenza a una scuola e da questioni di stratificazioni dottrinali interne, o di *Verfasserfrage*. Tiene conto invece del quadro complessivo offerto da questi testi, come luogo di teorie o di rappresentazioni del femminile, che sono comunque significative sia nel loro accordo che nella loro diversità.

[5] Un esempio di tale assimilazione e appiattimento di oggetti è nel *De partu septimestri* (9, *L* VIII 446) dove si dice che "nelle donne i concepimenti, gli aborti, i parti vengono valutati nello stesso modo in cui lo sono le malattie, la salute, la morte in tutti gli uomini". Qui l'oggetto della ginecologia viene riassorbito in quello più generale della medicina, perché tutti i fenomeni sia fisiologici che patologici sono accomunabili in base al fatto che si manifestano secondo precise scadenze cronologiche.

[6] Vedi app. § 1 e Lloyd (di prossima pubblicazione). Sulla totale passività della *maia* non concorda Rousselle (1980), e afferma anzi che tutto il sapere dei ginecologi antichi è il riflesso immediato di un sapere femminile comunicato dalle pazienti o dalle levatrici. Rousselle interpreta perciò i testi ginecologici, da Ippocrate a Sorano, secondo un criterio prevalentemente psicologistico, che dovrebbe servire a individuare un'esperienza autenticamente femminile del corpo. Operazione, questa, assai discutibile in quanto a quest'esperienza e al sapere che ne deriva è stata imposta, nei testi ginecologici, una duplice traduzione: la prima è il passaggio dall'oralità alla scrittura, attività che comporta necessariamente, per quei secoli, una connotazione maschile; la

seconda è rappresentata dal passaggio da un codice di comunicazione globale (la paziente comunica la totalità della propria esperienza) a un codice parziale e selettivo quale è quello del linguaggio scientifico (la traduzione dell'informazione in termini anatomici, umorali e così via).

[7] I problemi affrontati dal *De morbis mulierum* coincidono in gran parte con quelli affrontati dalla moderna ginecologia: le secrezioni anomale, come le leucorree e le perdite di sangue, le malattie veneree, gli spostamenti dell'utero, le formazioni tumorali, i problemi inerenti alla gravidanza quali la sterilità, l'aborto, il parto, la produzione di latte, il puerperio; i problemi relativi all'embriogenesi e all'ereditarietà, che sfociano in una notevole produzione letteraria di contenuto anche pediatrico come il *De partu octimestri*, il *De partu septimestri*, il *De natura pueri*, il *De superfoetatione*, il *De genitura*.

[8] Vedi Diepgen (1937) p. 119.

[9] Persino laddove le donne dovrebbero conoscere perfettamente ciò che avviene nel loro stesso corpo, come nel caso della gravidanza, esse si confondono: ritengono che talora la gravidanza possa durare più di dieci mesi (*Nat. puer.* 30, *L* VII 530-34) e sbagliano nel calcolo dei giorni, ignorando le regole matematiche di questo computo. In questa confusione è ancora una volta il medico a mettere ordine (*Oct.* 1-4, *CMG* I 2.1, 92, 4 sgg. = *L* VII 438-42).

[10] Grensemann (1975) considera il gruppo di capitoli dal 123 al 152 del *De morbis mulierum* (quelli cioè in cui sono contenuti i casi di soffocamento isterico) come appartenenti a un autore diverso da quello a cui è attribuibile la sezione formata dal primo libro del *De morbis mulierum*, dal *De genitura*, dal *De natura pueri* e dal quarto libro del *De morbis* (pp. 133 sgg.) e in cui è compreso *Mul.* I 62. Non sarebbe, dunque, filologicamente legittimo istituire un rapporto così diretto tra queste due parti del *De morbis mulierum*. È tuttavia possibile reperire anche in *Mul.* I 7 un'analoga sintomatologia e un'etiologia pressoché identica: si tratta, infatti, di un caso di soffocamento improvviso dovuto al fatto che l'utero preme contro il fegato e l'ipocondrio. Tale affezione colpisce soprattutto le donne che non hanno rapporti sessuali (*mē xyniousesin andrasi*) e le donne anziane più di quelle giovani. Analogamente in *Mul.* II 127 l'utero si fissa al fegato, causa soffocamento, e ciò accade alle donne caste, vedove, sterili o comunque senza figli.

[11] Secondo *Mul.* I 7 soprattutto nelle donne che non hanno rapporti sessuali e nelle donne anziane più che in quelle giovani il soffocamento improvviso si manifesta con una sintomatologia simile a quella epilettica. Ciò avviene perché la loro matrice è *più leggera e vuota*. Se lo è anche il ventre, si crea così uno spazio interno maggiore del dovuto e l'utero sale verso l'alto, aderisce al fegato o tocca l'ipocondrio. Sull'etiologia dell'isteria vi è una straordinaria affinità tra i testi medici e quelli letterari, soprattutto i tragici. Su questo punto si veda Lefkowitz (1981) pp. 12 sgg.

[12] Sui metodi con cui venivano somministrate le fumigazioni e le vaporizzazioni si veda Fasbender (1897) p. 219.

[13] Vedi Diepgen (1937) p. 232.

[14] Per la datazione e la stratificazione all'interno dei sette libri delle *Epidemie* si veda Deichgräber (1933). Essi si possono comunque collocare tutti tra la metà del quinto e la fine del quarto secolo. Con le *Epidemie* ci troviamo in un ambito scientifico assai diverso da quello del *De morbis mulierum*. Possiamo assumere come discriminante l'impiego o meno della tecnica della succussione, pratica terapeutica molto violenta e pericolosa che il *De morbis mulierum* (I 68, III 248) valuta positivamente e raccomanda nei casi di parto difficile. *Epid.* V 103 ed *Epid.* VII 49 la registrano, invece, come occasione morbigena: provoca due casi di consunzione con esito mortale. In un solo caso si registra un esito positivo in un'affezione al fegato (*Epid.* VI 8, 28). La succussione, dunque, faceva ancora parte di un arretrato rituale ostetrico, rispecchiato nel *De morbis mulierum*, quando da altre parti e in altri ambienti medici veniva messa in discussione o era già stata abbandonata. Si veda al proposito l'aspra polemica svolta contro di essa da *Art.* 42-44 (*L* IV 182 sgg.). Con il *De morbis mulierum* ci troviamo, dunque, in un ambito della pratica medica assai poco evoluto: si pensi anche alla truculenza dell'estrazione a pezzi del feto morto (I 70, *L* VIII 146-48).

[15] Vedi *Mul.* I 6 (*L* VIII 30): le donne con mestruo scarso hanno un aspetto virile.

[16] Gli ippocratici fecero del mestruo qualcosa di analogo alle feci e all'urina. Si veda Diepgen (1937) pp. 127 sg.

[17] Si tratta di un breve frammento di un'opera non conservata, di cui si sa ben poco oltre al fatto che è citata nel *Glossario* di Galeno (*L* VIII 464).

[18] Vedi Diepgen (1937) p. 194.

[19] Come è noto, il *De natura pueri* non è che la prosecuzione del *De genitura* (Joly, 1970, p. 12). Si veda anche Lonie (1981) pp. 43 sgg.

[20] Sulla rappresentazione mitica dell'idea di partenogenesi si veda Detienne (1976).

[21] Si tratta delle pernici, delle galline, delle oche (*GA* 751 a 12-14), dei piccioni (*HA* 560 b 25 sgg.). Si veda app. § 3.

[22] Con il *De genitura* riemerge anche il piacere femminile, considerato ormai una costante e non più un'anomalia nell'atto sessuale (Gal. *Sem.* II 1, *K* IV 599). Esso verrà, tuttavia, neutralizzato in una visione igienico-fisiologica del coito: questo, quando è necessario, deve avvenire, per il maschio e per la femmina, anche senza godimento (*Loc. aff.* VI 5, *K* VIII 419, 18). Trattenere il seme, infatti, è considerato grandemente nocivo per la salute del corpo.

[23] Vedi Lesky (1951) p. 1404. L'ipotesi della Lesky, tuttavia, non è formulata in modo categorico, in quanto il muco presente nelle tube risulta essere quantitativamente irrilevante, mentre Galeno afferma di aver visto pieni i dotti seminali degli animali femmina eccitati (*Sem.* II 1, *K* IV 601, 6-7).

[24] In Galeno troveremo che la retroflessione e l'anteflessione dell'utero, diretta conseguenza della stazione verticale, sono fatti patologici, causa di molte malattie femminili (Lachs, 1903, p. 73).

[25] Il caso della mola è uno dei rarissimi in cui si sconsiglia l'intervento terapeutico: "In generale non curare questa malattia; se però lo si fa, bisogna dirlo prima" (*Mul.* I 71, *L* VIII 150, 12-13). La cura della mola, infatti, è assai violenta e dunque molto pericolosa. Sulla mola si veda app. § 3.

[26] Vedi Horowitz (1976); Morsink (1979).

[27] Vedi Preus (1977).

[28] Il luogo cruciale dell'argomentazione aristotelica è rappresentato dal terzo capitolo del quarto libro del *De generatione animalium*, che si conclude così: "Al maschio si contrappone la femmina e al particolare padre la particolare madre, e la degenerazione avviene in direzione dell'opposto (...) Sopraffatto l'impulso per cui è maschio, sarà una femmina rassomigliante nel più dei casi alla madre, ma se anche questo impulso si disperde la somiglianza sarà con la madre della madre o con un'altra dei progenitori, secondo lo stesso principio" (768 a 10-21).

[29] Vedi Blersch (1937) p. 88.

[30] Sulle differenziazioni dottrinali tra il *De semine* di Galeno e il *De genitura* d'Ippocrate si veda Lachs (1903) pp. 26 sg.

[31] Questa di Galeno non è che la ritrascrizione, secondo la categoria concettuale di "assimilazione" (che fa intervenire la facoltà attrattiva), di un dato già presente nell'ippocratico *De morbis mulierum* (I 24, *L* VIII 64, 3 = *K* II 644): soprattutto dopo il periodo mestruale la bocca dell'utero è aperta, e allora le vene, non più ostruite dal sangue, attirano il seme (*hai phlebes tēn gonēn spōsin*).

[32] Talvolta accade che tra la figura dell'"isterica" e quella del medico sorgano dei contrasti, come nel caso ginecologico della moglie di Boeto, in cui la *maia* ritiene di poter avere una comprensione "scientifica" del male (*Praenot.* VIII, *K* XIV 643-44). La cosa, per la comune emarginazione delle levatrici dall'apprendimento della scienza medica, non può che suscitare scandalo o ironia.

[33] L'osservazione è in parte già aristotelica (*GA* 775 b 18-21), ma è ben diversamente sottolineata da Sorano, il quale ne fa il perno di un'argomentazione condotta contro chi ritiene che la gravidanza apporti vantaggi alla salute della donna.

[34] In epoca imperiale le scuole di medicina più importanti furono quella dogmatica (Kudlien, 1965), quella empirica (Deichgräber, 1930) e quella metodica (Edelstein, 1935). I metodici sono caratterizzati da un rifiuto di tutto ciò che l'antica medicina aveva conquistato. La loro dottrina nasce, infatti, e si struttura, su basi sia filosofiche sia propriamente dottrinali del tutto nuove rispetto alla medicina dogmatica e anche, in parte, empirica. Si ha così un mutamento di riferimenti culturali, il cui aspetto più interessante è l'adesione a un modello fisico di tipo atomistico (in opposizione a quello aristotelico) e il rifiuto dell'anatomia. La scuola metodica fu seriamente criticata dagli altri medici, ma soprattutto dai dogmatici, per una serie di aspetti dequalificanti quali la riduzione a soli sei mesi dell'insegnamento della medicina e la concessione a chiunque, di qualunque stato sociale, di accedere a tale insegnamento. Sorano rappresenta tuttavia un'eccezione e, forse non unico tra i metodici, si colloca tutto all'interno di una medicina dotta. Reintroduce nel curriculum di studi le nozioni di anatomo-fisiologia e conosce molto bene la tradizione letteraria della medicina colta. È vero che egli si serve dell'anatomia per esigenze di riqualificazione dottrinale della scuola, ma ne fa poi, in realtà, un uso forte e non puramente "crestomatico", come ad esempio nell'argomentazione sull'esistenza della *membrana virginalis*. Su Sorano e il sistema medico dei metodici si vedano Kind (1929), Edelstein (1935) e Drabkin (1951); sulla tradizione del *De gynaeciis* si veda Temkin (1956) e Thomasen (1980).

[35] La posizione degli epicurei nei confronti delle donne è discussa da Cantarella (1981) p. 74.

[36] I suoni metallici avevano una funzione apotropaica e venivano impiegati per allontanare i demoni e gli spiriti (Kudlien, 1968, p. 330).

[37] La citazione è tratta dal *Giuramento* (*L* IV 630). È però opportuno precisare che l'Ippocrate di cui parla Sorano è un Ippocrate ormai mitico, che coincide con la particolare etica professionale

espressa dal *Giuramento* (un testo forse d'ispirazione pitagorica e religiosa [Edelstein, 1943], di cui Kudlien, 1978, propone però una matrice assolutamente laica). Un'etica che contrasta ad esempio con l'Ippocrate del *De morbis mulierum*, che raccoglie soprattutto nel primo libro una serie di indicazioni sui diversi mezzi e sulle diverse ricette abortive, e che testimonia dunque quanto la pratica dell'aborto fosse diffusa e per solito non sottoposta a giudizio morale, ma solo valutata in base alla sua pericolosità per la salute della donna. Si veda al proposito Nickel (1972).

[38] Si definiscono tali tutti quegli esercizi che imprimono al corpo un movimento oscillatorio o sussultorio, in cui però il corpo stesso rimane in uno stato di quiete: come dondolarsi, farsi condurre in carrozza e così via. In tal modo lo stato degli atomi che entrano a far parte della composizione del corpo viene modificato, e si produce un rilassamento delle parti troppo contratte senza alcuna partecipazione attiva all'esercizio stesso (Temkin, 1956, pp. XXXIV e 21).

[39] Il rapporto inverso tra il malessere femminile e la fatica fisica era già stato registrato dal *De morbis mulierum* (I 1, *L* VIII 10-14) e da Aristotele (*GA* 775 a 32 sgg.). Osservazioni analoghe in *Aër.* 21, sebbene qui la pletoricità della donna sia interpretata anche come causa della sterilità.

[40] La prima parte di questo lavoro è già apparsa in *Hippocratica: actes du Colloque hippocratique de Paris* (Parigi 1980) pp. 393-408.

Bibliografia

Parte prima

Adkins A. W. H., *La morale dei greci*, trad. it. (Bari 1964). Ed. or.: 1960.

– *Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle*, Classical Quarterly, n.s., vol. 13, 30-45 (1963).

Aubenque P., *La prudence chez Aristote* (Parigi 1963).

Auger D., Rossellini M. e Said S., *Aristophane: les femmes et la cité*, Cahiers de Fontenay, N. 17 (1979).

Austin M. e Vidal-Naquet P., *Economie e società nella Grecia antica*, trad. it. (Torino 1982). Ed. or.: 1972.

Berti E., *Storicità e attualità della concezione aristotelica dello Stato*, Verifiche, NN. 3/4, 305-58 (1978).

Bettelheim B., *Ferite simboliche*, trad. it. (Firenze 1973). Ed. or.: 1962.

Bodéüs R., *Le philosophe et la cité* (Parigi 1982).

Brelich A., *Paides e parthenoi* (Roma 1969).

Brindesi F., *La famiglia attica: il matrimonio e l'adozione* (Firenze 1961).

Burkert W., *La saga delle Cecropidi e le Arreforie: dal rito d'iniziazione alla festa delle Panatenee*, trad. it. in M. Detienne (a cura di), "Il mito: guida storica e critica" (Roma e Bari, 2ª ed. 1976) pp. 25-49 e 232-45. Ed. or.: 1966.

Calame C. (a cura di), *L'amore in Grecia* (Roma e Bari 1983).

Canfora L., contributo a E. Flores (a cura di), "Marxismo, mondo antico e terzo mondo" (Napoli 1979) pp. 145-53.

Cantarella E., *L'ambiguo malanno* (Roma 1981).

Clark S. R. L., *Aristotle's Man* (Oxford 1975).

Connor W. R., *The New Politicians of Fifth-Century Athens* (Princeton 1971).

Detienne M., *I Giardini di Adone: i miti della seduzione erotica*, trad. it. (Torino 1975). Ed. or.: 1972.

– *La pantera profumata*, trad. it. in *Dioniso e la pantera profumata* (Bari 1981) pp. 33-96. Ed. or.: 1977.

– *'Eugenie' violente: in piene Tesmoforie donne lorde di sangue*, trad. it. in M. Detienne e J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca* (Torino 1982) pp. 131-48 e 220-27. Ed. or.: 1979.

De Vries G. J., *Sōphrosynē en grec classique*, Mnemosyne, vol. 11, 81-101 (1943).
Dirlmeier F., *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechenland* (Monaco 1931).
Dover K. J., *Greek Homosexuality* (Londra 1978).
Finley M. I., *Studies in Land and Credit in Ancient Athens (500-200 B. C.): the Horos Inscriptions* (New Brunswick 1952).
– *Marriage, Sale and Gift in the Homeric World*, Revue internationale des Droits de l'Antiquité, vol. 2, 167-94 (1955).
– *Aristotle and Economic Analysis*, in J. Barnes, M. Schofield e R. Sorabyi (a cura di), "Articles on Aristotle", vol. 2 *Ethics and Politics* (Londra 1977) pp. 140-58. Ed. or.: 1970.
– *L'economia degli antichi e dei moderni*, trad. it. (Roma e Bari 1974). Ed. or.: 1973.
– *Schiavitù antica e ideologie moderne*, trad. it. (Roma e Bari 1981). Ed. or.: 1980.
Flacelière R., *L'amour en Grèce* (Parigi 1971).
Fortenbaugh W. W., *Aristotle on Emotion* (Worcester e Londra 1975a).
– *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning*, Phronesis, vol. 20, 51-62 (1975b).
– *Aristotle on Slaves and Women*, in J. Barnes, M. Schofield e R. Sorabyi (a cura di), "Articles on Aristotle", vol. 2 *Ethics and Politics* (Londra 1977) pp. 135-39.
Foucault M., *La volontà di sapere*, trad. it. (Milano 1978). Ed. or.: 1976.
Fraisse J. C., *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique* (Parigi 1974).
Gauthier R. A. e Jolif J. Y. (a cura di), *Aristote, Ethique à Nicomaque* (Lovanio 1959) vol. 2.
Gernet L., *La création du testament*, Revue des Etudes grecques, vol. 33, 123-68, 249-90 (1920).
– *Les nobles dans la Grèce antique*, in *Anthropologie de la Grèce antique* (Parigi 1968) pp. 333-43. Ed. or.: 1938.
– *La notion mythique de la valeur en Grèce*, *ibid.*, pp. 93-137. Ed. or.: 1948.
– *Sur le symbolisme politique: le Foyer commun*, *ibid.*, pp. 382-402. Ed. or.: 1952.
– e Boulanger A., *Le génie grec dans la religion* (Parigi 1932, 2ª ed. 1970).
Glotz G., *La solidarité de la famille en Grèce* (Parigi 1904).
Goux J., *Materia, differenza dei sessi*, Vel, N. 1, 72-101 (1975).
Hamburger M., *Morals and Law: the Growth of Aristotle's Legal Theory* (New York 1971).
Harrison A. R., *The Law of Athens: the Family and Property* (Oxford 1968).
Herfst P., *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne* (Utrecht 1922).
Humphreys S. C., *Economia e società nell'Atene classica*, trad. it. in Id. (1978) pp. 273-316. Ed. or.: 1974.
– *Public and Private Interests in Classical Athens*, Classical Journal, vol. 73, 97-104 (1977-78).
– *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, trad. it. (Bologna 1979). Ed. or.: 1978.
– *Oikos e polis*, Rivista storica italiana, vol. 91, 545-63 (1979).
Irigaray L., *Speculum: l'altra donna*, trad. it. (Milano 1975). Ed. or.: 1974.
Isnardi Parente M., *Il concetto di philia nella storia della società greca*, Quaderni di Cultura e Storia sociale, N. 3, 200-11 (1954).
Jeanmaire H., *Couroi et courètes* (Lilla 1939).
Joly H., *Le renversement platonicien: logos, epistēmē, polis* (Parigi 1974).

Lanza D., *La critica aristotelica a Platone e i due piani della Politica*, Athenaeum, vol. 49, 355-92 (1971).
– *Il tiranno e il suo pubblico* (Torino 1977).
– e Vegetti M., *L'ideologia della città*, in "L'ideologia della città" (Napoli 1977) pp. 13-27. Ed. or.: 1975.
Lederer W., *Ginofobia: la paura delle donne*, trad. it. (Milano 1973). Ed. or.: 1968.
Lévêque P. e Vidal-Naquet P., *Clisthène l'athénien* (Parigi 1964).
Licht H., *Costumi sessuali dell'antica Grecia*, trad. it. (Roma 1962). Ed. or.: 1932.
Loraux N., *Sur la race des femmes*, in Id. (1981) pp. 75-117. Ed. or.: 1978.
– *Les enfants d'Athéna* (Parigi 1981).
Luporini C., *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*, Critica marxista, N. 1, 17-50 (1978).
Marrou H.-I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it. (Roma, 2ª ed. 1971). Ed. or.: 1946.
Mazzarelli C. (a cura di), *Aristotele, Etica nicomachea* (Milano 1979).
Meier C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Francoforte 1980).
Milani P. A., *La schiavitù nel pensiero politico* (Milano 1972).
North H., *Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (Ithaca e New York 1966).
Paoli U. E., *La donna greca nell'antichità* (Firenze 1953).
Polanyi K., *Aristotele scopre l'economia*, trad. it. in Id. (a cura di), "Traffici e mercati negli antichi imperi" (Torino 1978) pp. 75-113. Ed. or.: 1957.
– *The Livelihood of Man* (New York 1977).
Pomeroy S. B., *Donne in Atene e Roma*, trad. it. (Torino 1978). Ed. or.: 1975.
Rackham H. (a cura di), *Aristotle, The Nicomachean Ethics* (Londra 1934, 6ª ed. 1968).
Schaps D. M., *Economic Rights of Women in Ancient Greece* (Edimburgo 1979).
Slater P. E., *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family* (Boston 1971).
Vegetti M. (a cura di), *Marxismo e società antica* (Milano 1977).
– *Il coltello e lo stilo: animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità greca* (Milano 1979).
Vernant J.-P., *Hestia-Hermes: sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i greci*, trad. it. in *Mito e pensiero presso i greci* (Torino 1978) pp. 147-200. Ed. or.: 1963.
– *Spazio e organizzazione politica nella Grecia antica*, trad. it. *ibid.*, pp. 243-69. Ed. or.: 1965.
– *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*, trad. it. in J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia* (Torino 1976) pp. 29-63. Ed. or.: 1972a.
– *Fra bestie e dei: dai giardini di Adone alla mitologia degli aromi*, trad. it. in *Mito e società dell'antica Grecia* (Torino 1981) pp. 135-72. Ed. or.: 1972b.
– *Il matrimonio*, trad. it. *ibid.*, pp. 50-75. Ed. or.: 1973.
Viano C. A., *Introduzione* ad Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene* (Torino 1955, 2ª ed. 1966) pp. 9-33.
Vidal-Naquet P., *Il cacciatore nero e l'origine dell'efebia ateniese*, trad. it. in M. De-

tienne (a cura di), "Il mito: guida storica e critica" (Roma e Bari, 2ª ed. 1976) pp. 53-72 e 245-52. Ed. or.: 1968.
– *Schiavitù e ginecocrazia nella tradizione, nel mito e nell'utopia*, trad. it. in L. Sichirollo (a cura di), "Schiavitù antica e moderna" (Napoli 1979) pp. 117-36. Ed. or.: 1970.
– *Le cru, l'enfant grec e le cuit*, in *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le mond grec* (Parigi 1981) pp. 177-207. Ed. or.: 1974.
Vlastos G., *Slavery in Plato's Thougt*, in M. I. Finley (a cura di), "Slavery in Classical Antiquity" (Londra, 2ª ed. 1964) pp. 133-49. Ed. or.: 1941.
– *Isonomia*, American Journal of Philology, vol. 74, pp. 337-66 (1953).
Voelke A. J., *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius* (Parigi 1961).
Walker A. D. M., *Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics*, Phronesis, vol. 24, 180-96 (1979).
Will E., Mossé C. e Goukowsky P., *Le mond grec et l'Orient*, vol. 2 *Le IV^e siècle et l'époque hellénistique* (Parigi 1975).

Parte seconda

Allen R. E. e Furley D. J. (a cura di), *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 voll. (Londra 1970 e 1975).
Animalité, Critique, vol. 34, NN. 375/76 (1978).
Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique* (Parigi 1938, 4ª ed. 1965).
Balme D. M., *Aristotle's Use of Differentiae in Zoology*, in Mansion (1961) pp. 195-212.
– *Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation*, Phronesis, vol. 7, 91-104 (1962a).
– *Genos and Eidos in Aristotle's Biology*, Classical Quarterly, n.s., vol. 12, 81-98 (1962b).
Bollack J., *Empédocle*, 3 voll. in 4 tomi (Parigi 1965-69).
Bourgey L., *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique* (Parigi 1953).
– *Observation et expérience chez Aristote* (Parigi 1955).
Brisson L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon* (Parigi 1974).
Byl S., *Note sur la polysémie d'organon et les origines du finalisme*, Antiquité classique, vol. 40, 121-33 (1971).
– *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés* (Bruxelles 1980).
Campese S. e Gastaldi S., *La donna e i filosofi: archeologia di un'immagine culturale* (Bologna 1978).
Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimora 1935).
Cornford F. M., *Anaxagoras' Theory of Matter*, in Allen e Furley (1975) vol. 2, pp. 275-322. Ed. or.: 1930.

Demont P., *Remarques sur le sens de trephō*, Revue des Etudes grecques, vol. 91, 359-70 (1978).
Detienne M., *I Giardini di Adone: i miti della seduzione erotica*, trad. it. (Torino 1975). Ed. or.: 1972.
– *Dioniso e la pantera profumata*, trad. it. (Roma e Bari 1981). Ed. or.: 1977.
– *'Eugenie' violente: in piene Tesmoforie donne lorde di sangue*, trad. it. in M. Detienne e J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca* (Torino 1982) pp. 131-48. Ed. or.: 1979.
Düring I., *Aristotle's Method in Biology: a Note on PA I 2, 639 b 30-640 a 2*, in Mansion (1961) pp. 213-21.
– *Aristotle*, trad. it. (Milano 1976). Ed. or.: 1966.
Ehrenberg V., *L'Atene di Aristofane*, trad. it. (Firenze 1957). Ed. or.: 1943.
Flahault F., *L'extrême existence* (Parigi 1972).
Foucault M., *L'archeologia del sapere*, trad. it. (Milano 1971). Ed. or.: 1969.
Goux F. G., *Materia, differenza dei sessi*, Vel, N. 1, 72-101 (1975).
Guthrie W. K. C., *Aristotle as Historian*, in Allen e Furley (1970) vol. 1, pp. 239-54. Ed. or.: 1957.
Irigaray L., *Speculum: l'altra donna*, trad. it. (Milano 1975). Ed. or.: 1974.
– *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. (Milano 1978). Ed. or.: 1977.
Joly R., *Le niveau de la science hippocratique: contribution à la psychologie de l'histoire des sciences* (Parigi 1966).
– *La biologie d'Aristote*, Revue philosophique, vol. 158, 219-53 (1968).
Kucharski P., *Anaxagore et les idées biologiques de son siècle*, Revue philosophique, vol. 154, 137-66 (1964).
Lanza D., *La struttura della teoria genetica nel 'De generatione animalium'*, in Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti (Torino 1971) pp. 781-828.
Lesky E., *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Wiesbaden 1951).
Lloyd G. E. R., *The Developement of Aristotle's Theory of Classification of Animals*, Phronesis, vol. 6, 59-81 (1961).
– *Hot and Cold, Dry and Wet in Early Greek Thought*, in Allen e Furley (1970) vol. 1, pp. 255-80. Ed. or.: 1964.
– *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (Cambridge 1966).
– *The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics*, Phronesis, vol. 13, 68-83 (1968).
Lonie I. M., *On the Botanical Excursus in 'De Natura Pueri' 22-27*, Hermes, vol. 97, 391-411 (1969).
Loraux N., *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, in *Les enfants d'Athéna* (Parigi 1981) pp. 75-117. Ed. or.: 1978.
Louis P., *Remarques sur la classification des animaux chez Aristote*, in "Autour d'Aristote" (Lovanio 1955) pp. 297-304.
– *La découverte de la vie: Aristote* (Parigi 1975).
Magli I., *La donna: un problema aperto* (Firenze 1974).
Mansion S. (a cura di), *Aristote et les problèmes de méthode* (Lovanio e Parigi 1961).

Moreau J., *L'éloge de la biologie chez Aristote*, Revue des Etudes anciennes, vol. 61, 57-64 (1959).
Peretti A., *La teoria della generazione patrilinea in Eschilo*, Parola del Passato, vol. 11, N. 49, 241-62 (1956).
Preus A., *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works* (Hildesheim e New York 1975).
Roussel M., *Physique et biologie dans la 'Génération de animaux' d'Aristote*, Revue des Etudes grecques, vol. 93, 42-71 (1980).
Thivel A., *La doctrine des perissōmata et ses parallèles hippocratiques*, Revue de Philologie, vol. 39, 266-82 (1965).
Vegetti M., *I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel 'De partibus animalium'*, in Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti (Torino 1971) pp. 489-553.
– *Il coltello e lo stilo: animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità greca* (Milano 1979).
Vernant J.-P., *Hestia-Hermes: sull'espressione dello spazio e del movimento presso i greci*, trad. it. in *Mito e pensiero presso i greci* (Torino 1978) pp. 147-200. Ed. or.: 1963.
– *Alla tavola degli uomini: mito di fondazione del sacrificio in Esiodo*, trad. it. in M. Detienne e J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca* (Torino 1982) pp. 27-89. Ed. or.: 1979.
Vlastos G., *The Physical Theory of Anaxagoras*, in Allen e Furley (1975) vol. 2, pp. 323-53. Ed. or.: 1950.
Woman in Antiquity, Arethusa, vol. 6, N. 1 (1973).
Women in the Ancient World, Arethusa, vol. 11, NN. 1/2 (1978).

Parte terza

Ackerknecht E. H., *Zur Geschichte der Hebammen*, Gesnerus, vol. 31, 181-91 (1974).
Baader G., *Spezialärzte in der Spätantike*, Medizin-historisches Journal, vol. 2, 231-38 (1967).
Baudouin M., *Femmes médecins d'autrefois* (Parigi 1901).
Blersch K., *Wesen und Entstehung des Sexus im Denken der Antike*, "Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft", N. 29 (Stoccarda 1937).
Bourgey L., *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique* (Parigi 1953).
Campese S. e Gastaldi S., *La donna e i filosofi: archeologia di un'immagine culturale* (Bologna 1977).
Cantarella E., *L'ambiguo malanno* (Roma 1981).
Deichgräber K., *Die griechische Empirikerschule* (Berlino e Zurigo 1965). Ed. or.: 1930.
– *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum* (Berlino e New York 1971). Ed. or.: 1933.
Detienne M., *Potagerie des femmes ou comment engendrer seule*, Traverses, NN. 5/6, 75-81 (1976).

Di Benedetto V., *Cos e Cnido*, in "Hippocratica: actes du Colloque hippocratique de Paris" (Parigi 1980) pp. 97-111.
Diepgen P., *Die Frauenheilkunde der alten Welt*, in W. Stoeckel (a cura di), "Handbuch der Gynäkologie", vol. 12, t. 1 (Monaco 1937).
Drabkin I. E., *Soranus and His System of Medicine*, Bulletin of the History of Medicine, vol. 25, 503-18 (1951).
Ducatillon J., *Polémiques dans la Collection hippocratique* (Parigi 1977).
Edelstein L., *The Methodists*, in *Ancient Medicine* (Baltimora 1967) pp. 173-91. Ed. or.: 1935.
– *The Hippocratic Oath*, *ibid.*, pp. 3-63. Ed. or.: 1943.
Fasbender H., *Entwicklungslehre, Geburtshülfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften* (Stoccarda 1897).
Fehrle E., *Die kultische Keuschheit im Altertum* (Giessen 1910).
Gerlach W., *Das Problem des weiblichen Samens in der antiken und mittelalterlichen Medizin*, Archiv für Geschichte der Medizin, vol. 30, 177-93 (1938).
Grensemann H., *Knidische Medizin* (Berlino e New York 1975).
Herfst P., *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne* (Utrecht 1922).
Horowitz M. C., *Aristotle and Woman*, Journal of the History of Biology, vol. 9, 183-213 (1976).
Hurd-Mead K. C., *A History of Women in Medicine from the Earliest Times to the Beginning of the Nineteenth Century* (Haddam 1938).
Irigaray L., *Speculum: l'altra donna*, trad. it. (Milano 1975). Ed. or.: 1974.
Joly R., *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique 'Du régime'* (Parigi 1960).
– *Le niveau de la science hippocratique: contribution à la psychologie de l'histoire des sciences* (Parigi 1966).
– (a cura di), *Hippocrate, De la génération* (Parigi 1970).
Jouanna J., *Hippocrate et l'école de Cnide* (Parigi 1974).
Kind E., *Soranos*, *RE*^{2} 3 A (1929) coll. 1113-30.
Kudlien F., *Dogmatische Ärzte*, *RE Supplb.* 10 (1965) coll. 179 sg.
– *Early Greek Primitive Medicine*, Clio medica, vol. 3, 305-36 (1968).
– *Zwei Interpretationen zum Hippokratischen Eid*, Gesnerus, vol. 35, 253-63 (1978).
– *Der griechische Arzt im Zeitalter des Hellenismus* (Wiesbaden 1979).
Lachs J., *Die Gynäkologie des Galen* (Breslavia 1903).
Lanza D., *Scientificità della lingua e lingua della scienza in Grecia*, Belfagor, vol. 27, 392-429 (1972).
Lefkowitz M. R., *Heroines and Hysterics* (New York 1981).
Lesky E., *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Wiesbaden 1951).
Licht H., *Costumi sessuali dell'antica Grecia*, trad. it. (Roma 1962). Ed. or.: 1932.
Lipinska M., *Histoire des femmes médecins* (Parigi 1900).
Lloyd G. E. R., *The Treatment of Women in the Hippocratic Corpus*, in S. C. Humphreys (a cura di), "La donna antica", di prossima pubblicazione in questa collana.
Lonie I. M., *The Hippocratic Treatises 'On Generation', 'On the Nature of the Child', 'Diseases IV': a Commentary* (Berlino e New York 1981).
Loraux N., *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, in *Les enfants d'Athéna* (Parigi 1981) pp. 75-117. Ed. or.: 1978.

— *Le lit, la guerre*, L'Homme, vol. 21, 37-67 (1981).
Maas P., *Hymēn hymēn*, Philologus, vol. 66, 590-96 (1907).
Manuli P., *Elogio della castità: la 'Ginecologia' di Sorano*, Memoria, N. 3, 39-49 (1982).
Morsink J., *Was Aristotle's Biology Sexist?*, Journal of the History of Biology, vol. 12, 83-112 (1979).
Nickel D., *Ärztliche Ethik und Schwangerschaftsunterbrechung bei den Hippokratikern*, NTM, vol. 9, 73-80 (1972).
— *Berufsvorstellungen über weibliche Medizinalpersonen in der Antike*, Klio, vol. 61, 515-18 (1979).
Pomeroy S., *Plato and the Female Physician (Resp. 454 d 2)*, American Journal of Philology, vol. 99, 496-500 (1978).
Preus A., *Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory*, Journal of the History of Biology, vol. 10, 65-85 (1977).
Reinach S., *Medicus*, in C. Daremberg ed E. Saglio (a cura di), "Dictionnaire des antiquités grecques et romaines", vol. 3, pt. 2 (Parigi 1904) pp. 1669-1700.
Rousselle A., *Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs*, Annales ESC, vol. 35, 1089-1115 (1980).
Schoenfeld W., *Frauen in der abendländischen Heilkunde vom klassischen Altertum bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts* (Stoccarda 1947).
Schumann H.-J. von, *Sexualkunde und Sexualmedizin in der klassischen Antike* (Monaco 1975).
Sissa G., *La Pizia delfica: immagini di una mantica amorosa e balsamica*, Aut Aut, NN. 184/85, 193-213 (1981).
Temkin O. (a cura di), *Soranus' Gynecology* (Baltimora 1956).
Thomasen A.-L., *'Historia Animalium' contra 'Gynaecia' in der Literatur des Mittelalters*, Clio medica, vol. 15, 5-24 (1980).
Vegetti M., *Il coltello e lo stilo: animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità greca* (Milano 1979).
Vegetti Finzi S., *Elaborazione del parto*, Piccolo Hans, vol. 20, 93-126 (1978).
— *Topologia della sessualità e cancellazione del femminile*, Aut Aut, NN. 177/78, 27-58 (1980).
Weindler F., *Geschichte der gynäkologisch-anatomischen Abbildungen* (Dresda 1908).
Wilhelm A., *Ärzte und Ärztinnen in Pontos, Lykien und Ägypten*, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien, vol. 27, 73-96 (1931).